تصوير ابو عبدالرحمن الكردي

الفيلسوف اليوناني

أفلاطون

الجمهورية

المدينة الفاضلة

منتدى إقرأ الثقافي
www.iqra.ahlamontada.com

ترجمة

عيسى الحسن

بۆدابەزاندنی جۆرەها کتێب:سەردانی: (مُنتَدى إقْرَأ الثَقافِي)

لتحميل أنواع الكتب راجع: (مُنتَدى إقْرَأ الثَقافِي)

براي دانلود كتابهای مختلف مراجعه: (منتدى اقرأ الثقافى)

www. iqra.ahlamontada.com

منتدى إقراء الثقافي

www.iqra.ahlamontada.com

للكتب (كوردى ,عربي ,فارسي)

الجمهورية

المدينة الفاضلة

الأهليّة للنشر والتوزيع
e-mail : alahlia@nets.jo

الفرع الأوّل (التوزيع)

المملكة الأردنية الهاشمية ، عمّان ، وسط البلد ،
شارع الملك حسين،بجانب مطعم القدس - بناية رقم 12
هاتف 4638688 6 00962 ، فاكس 4657445 6 00962

الفرع الثاني (المكتبة)

عمّان ، وسط البلد ، شارع الملك حسين ،
بجانب البنك المركزيّ ، مكتب المقاصة - بناية رقم 34

مكتب بيروت

لبنان ، بيروت ، بئر حسن ، شارع السفارات
هاتف : 824203 1 00961 ، مقسم 19

◆

الجمهورية

تأليف: الفيلسوف اليوناني "أفلاطون"

الطبعة الأولى ، 2009
حقوق الطبع محفوظة

◆

الغلاف : علي الحسيني 99782270 7 00962 ، عمّان ، الأردن

الصف الضوئي : إيمان زكريا - 079/5349156

All rights reserved. *No part of this book may be reproduced in any form or by any means without the prior permission of the publisher.*

جميع الحقوق محفوظة. لايسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب
أو أي جزء منه ، بأيّ شكل من الأشكال ، إلا بإذن خطيّ مسبق من الناشر

الفيلسوف اليوناني

أفلاطون

الجمهورية

المدينة الفاضلة

ترجمة

عيسى الحسن

الأهلية

تمهيد

من هو أفلاطون؟

ولد أفلاطون في أثينا سنة 428 ق. م، وكانت وفاته فيها سنة 347 ق.م. وهو من عائلة ارستقراطية كانت تشارك في حكم أثينا، واسمه الحقيقي ارستكليس، غيّره إلى أفلاطون وأصله في اللغة اليونانية (بلاتيس)؛ ومعناه: عريض. قيل: إنه لقب بذلك لعرض جبهته أو منكبيه، ومنهم من قال لسعة علمه.

تعلم كغيره من الصبيان القراءة والكتابة والحساب والهندسة والموسيقى في صغره، ويقال إنه هوى الفنون الجميلة ومارسها في صباه كالنقش والتصوير والنحت وقَرْضَ الشعر، وليس غريباً أن يكون شاعراً؛ لأن الصورة الفنية للمحاورات لا يمكن أن تصدر إلا عن فنان مطبوع وشاعر أصيل، وفي شبابه اشتغل بالخدمة العسكرية وتعلم الفروسية وفنون القتال[1].

عندما بلغ العشرين من عمره سمع بسقراط، وكان مولعاً بالفلسفة فانضم إلى المتتلمذين عليه وصاحبه ثماني سنوات يأخذ عنه ويتعلم منه. رغب أفلاطون في إصلاح الفساد المنتشر في بلده، وسعى لتحقيق الحريات العامة بدل الاستبداد المتحكم بأثينا، وسعياً لهذا الغرض انخرط في سلك العمل السياسي، لكنه ما لبث أن اكتشف عجزه عن إصلاح الأوضاع المضطربة فاعتزل السياسة، ومال إلى الاشتغال بالفلسفة والتربية. وكان قد أثر فيه موضوع إعدام أستاذه سقراط ظلماً بعد محاكمته، فرحل إلى ميغاري حيث التقى رائد الهندسة التقليدية إقليدس، واطّلع منه على نظرياته الهندسية.

---

(1) انظر: نوابغ الفكر الغربي: أفلاطون: 12-13، وانظر: في سبيل موسوعة فلسفية: أفلاطون: 13.

بعد زيارة ميغاري قام أفلاطون برحلة شملت بعض مدن إيطاليا، ومن ثمّ القيروان، فمصر حيث تعلّم على كهنتها، وبعدها انتقل إلى صقلية، وحاول هناك تغيير الأمر القائم في الحكم مما أغضب عليه حاكمها (دنيس) الذي قبض على أفلاطون وسلّمه لزواره على أنه عبد ليبيعوه.

والطريف أن أفلاطون قد عرض للبيع في سوق النخاسة، وصادف مرور فيلسوف هو (أنيفرس) أثناء عرض أفلاطون للبيع، وكان أنيفرس قد تعرف عليه في القيروان، فاشتراه وحرّره من عارضيه للبيع كعبد.

بعد هذه الرحلة الطويلة عاد أفلاطون إلى أثينا وأسس في ضواحيها مدرسة تطلّ على بستان يسمى (أوكاديموس)، وسميت مدرسته نسبة إليه (أكاديمية)، وبقي يدرّس فيها حتى وفاته. كان من أبرز تلامذته في الأكاديمية الفيلسوف المشهور أرسطو طاليس.

كانت كتب أفلاطون هي وحدها - من بين كتب الفلاسفة القدماء - التي بقيت كلها[1] وكانت مؤلفاته تتمثل في محاورات كـ «مينون» و «الجمهورية» و «المأدبة»، وتجري - في الغالب - على لسان سقراط؛ وذلك بسبب الظروف التاريخية التي كان يعيش فيها أفلاطون في ذلك الوقت من موت سقراط وسطوة السفسطة على الفلسفة، فحمل أفلاطون لواء الثورة على الثقافة السائدة بعد سقراط، وهاجم السفسطائيين في أشخاص أولئك الذين عاصروا سقراط، فكانت المحاورات تهدف إلى الدفاع عن سقراط وتبرير معارضته لأهل زمانه كالسفسطائيين، والرد على المدارس الفكرية المخالفة[2].

وكانت هذه المحاورات تعتمد على الحوار في مكان معين وزمان معين، وتدور بين سقراط وبين شخصيات معروفة يرسمها أفلاطون في صورة حية، وقد اعتمد على طريقة الحوار لأنه يرى - كما يرى أستاذه - أن الحوار والمنهج الجدلي هو طريق اكتشاف

---

(1) انظر: خلاصة الفكر الأوربي: أفلاطون، لعبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة/ ط3: 81.

(2) انظر: نوابغ الفكر الغربي: أفلاطون: 24-28.

الحقيقة[1]، وكانت هذه المحاورات تُقرأ بصوت عالٍ ولا يتم تمثيلها، وكان السامعون يجدون فيها لذة؛ ذلك لأنها ضربٌ من المأساة الفكرية تجسد فيها الصراع بين الشخصيات وبين الأفكار؛ لذلك هي تحتاج إلى حكام عدول يفصلون في القضايا الفكرية.

وترجع براعة أفلاطون إلى أنه أشرك القارئ أو السامع معه في هذه المحاورات، فالجمهور ركنٌ هامٌ فيها؛ لأنه يفكر مع كاتبها الذي ترك الأفكار - في معظم المحاورات - تجري دون أن تصل إلى نتيجة؛ حتى يتيح للقارئ أن يُفكر بنفسه ويخرج بنتيجة يرتضيها ويطمئن إليها[2].

أثر أفلاطون في الفكر العربي الإسلامي

لقد أثرت فكرة «الجمهورية» أو «المدينة الفاضلة» في الفكر العربي الإسلامي، وأول من كتب في هذا الموضوع أبو نصر الفارابي، إلا أنه وظف المفهوم الأفلاطوني في سياق إسلامي بحت، قدم له في كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة» بمقدمات كلامية مستفيضة، وميز المدينة الفاضلة عن المدينة الفاسقة والمدينة الضالة والمدينة الجاهلة والمدينة المعتزلة متأثراً بالتوجهات الإسلامية، وتبعه في النهج نفسه ابن باجة الأندلسي في كتابه «تدبير المتوحد»، وظلت المؤلفات السياسية الفلسفية بمنأىً عن التأثير المباشر في المجتمعات الإسلامية التي أفرزت دولاً قائمة على العصبية القبلية والدين كما فصلها ابن خلدون فيما بعد[3].

ولم يقتصر تأثير أفلاطون في الفكر الإنساني على الفلسفة، بل تجاوزها إلى مجال الأدب والفن، فالمعروف أن أفلاطون بدأ حياته شاعراً ثم تخلى عن كتابة الشعر، ورأى أن الفن عامة هو محاكاة وتقليد، يبتعد عن المُثُل مرتين، مرة حين يقلد الأشياء المادية ومرة حين يعرف أن هذه الأشياء ليست سوى أشباح زائلة للمثال الأصلي.

(1) انظر: خلاصة الفكر الأوربي: أفلاطون: 84.

(2) انظر: نوابغ الفكر الغربي: أفلاطون: 23-24.

(3) موقع الموسوعة العربية، المجلد الثاني، العلوم الإنسانية، الفلسفة وعلم الاجتماع والعقائد، أفلاطون.

وقد تأثر العرب قديماً بفكرة أفلاطون من أن الشعر إلهام، وكان اليونانيون يذكرون في أساطيرهم، أنّ هناك قوة إلهية تلهم المبدعين في الشعر وسائر الفنون، فتأثر العرب بذلك وربطوا بين الشعر وبين الشياطين، وأنها هي من تُلهم الشعراءَ الشعر[1]. ويذهب الدكتور محمد مندور، إلى أن الرمزية تستند بعض الشيء إلى «مثالية» أفلاطون، ومن مذهب المثالية الأفلاطونية هذه إنكار الحقائق المحسوسة للأشياء، وأنها ليست - في حقيقتها - إلا رموزاً للحقائق المثالية البعيدة عن عالمنا المحسوس[2].

يعتبر أفلاطون مخترع الفلسفة الحقيقي، لأنه هو الذي ابتكر موضوع الفلسفة كما نعرفه حالياً. وهو أول فيلسوف تصلنا أعماله الكاملة كلها، كما أنه أول من خاض في جميع المشاكل الفلسفية تقريبا، فقد كتب عن المعرفة، والإدراك، والسياسة، والأخلاق، والفن، واللغة وعلاقتها بالعالم، أو بالواقع الخارجي. كما كتب عن الموت، والخلود بعد الموت وطبيعة العقل.. الخ. لم يبق موضوع إلا كتب عنه تقريباً.

وقد وصل الأمر بالفيلسوف الإنجليزي المعاصر «وايتهيد» إلى حد القول بأن الفلسفة منذ 2500 سنة ليست إلا تعليقا على مؤلفات أفلاطون!

ولكن ربما كانت هناك بعض المبالغة في هذا الكلام، إلا أن مما لا شك فيه أن المسائل التي ناقشها أفلاطون كالسياسة والأخلاق والجمهورية.. الخ لا تزال تشغلنا حتى الآن، ولكن مضامينها تغيرت، وطريقة طرحها ومعالجتها أيضاً.

يضاف إلى ذلك أننا أصبحنا أكثر وعياً لتاريخية الفلسفة، هذا في حين أن أفلاطون كان ينظر إليها بصفتها أبدية سرمدية لا تتغير ولا تتحول.

أفلاطون هو الذي بلور نظرية شهيرة تقسّم العالم إلى قسمين: عالم المثل العليا، والعالم الأرضي وبالتالي فقد بلور فكرة التعالي الذي يتجاوز الإنسان والواقع المحسوس، كما أنه ركز على فكرة روحانية النفس وخلودها بعد الموت.

---

(1) موقع مركز حمد الجاسر الثقافي، مقال: الإبداع الخرافي عند العرب.

(2) انظر: الأدب ومذاهبه، لمحمد مندور، دار نهضة مصر، القاهرة: 108.

ولكن فلاسفة الحداثة في القرن التاسع عشر انقلبوا عليه واتهموه بالمثالية الوهمية التي ليس لها أساس من الصحة، وكان صاحب الانقلاب الكبير عليه هو «نيتشه» الذي يرفض تقسيم العالم إلى قسمين عالم سماوي وعالم أرضي ولا يعترف إلا بالعالم الأرضي المحسوس ويعتبر الآخر مجرد وهم ليس إلا، ولذلك يقول بعضهم بأن فلسفة «نيتشه» ما هي إلا قلب كامل لفلسفة أفلاطون.

أفلاطون هو الفيلسوف اليوناني العظيم الذي يمثل نقطة الانطلاق بالنسبة للفلسفة السياسية الغربية بالإضافة إلى الفكر الأخلاقي الميتافيزيقي.

مؤلفات أفلاطون

كتب أفلاطون ستاً وثلاثين كتاباً معظمها حول قضايا سياسية وأخلاقية وميتافيزيقية ولاهوتية، وأبرز كتبه «الجمهورية» الذي يمثل آراءه حول المجتمع المثالي ويقترح فيه أفلاطون أن أحسن شكل من أشكال الدولة هو الدولة الأرستقراطية - ولا يعني الأرستقراطية الوراثية أو الملكية - ولكن أرستقراطية الجدارة والأهلية أي الحكم على يد أحكم وأفضل أشخاص في الدولة، وكان يعتقد أن جميع الناس يجب أن يعطوا الفرصة المناسبة لإظهار جدارتهم واستحقاقهم. ولتأمين تساوي الفرص اقترح أن تقوم الدولة بتربية الأطفال وعدم إهمال الموسيقي والرياضيات، والطلاب الذي يكونون أكثر نجاحاً يستمرون في الدراسة الإضافية وأن العضوية في طبقة الأوصياء ومكافآتهم لا تكون مادية بل تكون معنوية وهي الرضا النفسي الناتج عن خدمة المجتمع.

كان لفلسفة أفلاطون تأثير خلال العصور فقد أثر أفلاطون في أخلاقياته وسياساته على كثير من الفلاسفة المتأخرين، لقد كانت فلسفة أفلاطون مؤثرة على العالم فقد استمرت أكثر من ثلاثة وعشرين قرناً.

وجميع أعمال أفلاطون المكتوبة، لحسن الحظ، حفظت ووصلت إلينا، وهي تتألف من 36 عملا على شكل حوارات درامية حول الفلسفة وما يتعلق بها من أفكار. وقد سميت بالحوارات لأنها تأتي على شكل حوار أو مناقشة بين شخصين كما هو الحوار المتبع في القصص والمسرحيات كما في المثال التالي من كتابه (السفسطائي):

(ثيودورس: هانحن هنا الآن يا سقراط كما اتفقنا بالأمس، ومعنا هذا الغريب من إيليا وهو فيلسوف حقيقي من تلامذة بارميندس وزينو.

سقراط: أرجو ألا يكون إلها يا ثيودورس أتى إلينا متنكرا في هيئة غريب، وكما قال هوميروس فإن جميع الآلهة، وخصوصا آلهة الغرباء هم رفاق في الحلم والعدل، ويزورون الأخيار والأشرار من البشر، وعسى ألا يكون رفيقك هذا أحد أولئك المتسلطين الذي أتى لاختبارنا وتقييم مدى ضعفنا في الجدال.

ثيودورس: أبدا يا سقراط، إنه ليس من ذاك النوع، بل هو أنبل من أن يكون منهم، وهو ليس إلها على الإطلاق، ولكنه إنسان مقدس، وهذه هي الصفة التي سوف أطلقها على جميع الفلاسفة).

وشخصية سقراط هي الشخصية الرئيسية في جميع تلك الحوارات ما عدا القليل منها. ويجمع النقاد على أن حوارات أفلاطون هي من الروائع الأدبية التي تضع أفلاطون في مرتبة سيد الأدباء الإغريق.

ومن الصعب وضع ترتيب زمني لحوارات أفلاطون، ولكن اختلاف الأسلوب والأفكار فيها جعل من الممكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام هي: الحوارات المتقدمة، والحوارات الوسطى، والحوارات المتأخرة.

1- **الحوارات المتقدمة**: وهي باكورة إنتاجه وقد وضعها بعد عام 399 قبل الميلاد، وهي عبارة عن ملاحظاته التي سجلها عن حياة وتعاليم أستاذه سقراط. ففي الحوارات الثلاثة الأولى يصف أفلاطون محنة سقراط مباشرة قبل وأثناء وبعد المحاكمة. وفي حوارات أخرى قصيرة من هذه الفترة هناك سلسلة من المسائل لا تنتهي بحلول قاطعة. وتتميز تلك الحوارات بأسئلة يطرحها سقراط مثل: ما هو المجهول «س» ويصر على ألا يكون الجواب مثالا وإنما تحديد ماهية المجهول «س» وشكله وجوهره. فلو كان السؤال مثلا (ما هي الحمرة؟) فإن كان الجواب بأنها لون من الألوان، لن يكون مقبولا، لأن (الزرقة) أيضا لون من الألوان، فهل الحمرة تساوي الزرقة؟ ولو كان الجواب بأن الحمرة هي لون الدم، فهذا أيضا ليس جوابا مقبولا لأن الحمرة أيضا هي لون الوردة، فهل الدم

والوردة شيء واحد؟ كما طرح أيضا أسئلة أخرى مثل: (ما هي الشجاعة؟) (ما هي الحرارة؟) (ما هي القداسة؟). أما السؤال الأهم الذي طرحه والذي أسس عليه كتابه الذي نحن بصدده (الجمهورية) فكان (ما هي العدالة؟).

وعلى الرغم من أن الحوارات تنتهي دون التوصل إلى إجابة قاطعة على تلك الأسئلة، إلا أن الأسلوب الجدلي الذي اعتمد في الإجابات يبين الفكرة المقصودة بشكل شديد الوضوح.

2- **الحوارات المتوسطة:** وهي التي بدأت مع تأسيس أفلاطون لأكاديميته، وفيها نرى ظهور أفكار ايجابية في الأحاديث الواردة على لسان سقراط. وتتضمن حوارات هذه الفترة ما يمكن اعتباره أعظم أعمال أفلاطون وهي (الجمهورية). وتبدأ (الجمهورية) بمناقشة عامة حول طبيعة العدالة، وبوضع صيغة للمجتمع السياسي المثالي، والتعليم المناسب لحكام هذا المجتمع. والعدالة عند أفلاطون هي مبدأ لكل شيء يؤدي العمل المناسب لطبيعته، وهي مبدأ الحكم الأنسب لكل التصرفات. وبالمعنى السياسي، فإن هذا المبدأ يجب أن يحتضن من قبل المجتمع الذي يؤدي فيه المواطنون الأعمال المهيئين لأدائها، ففي نفس كل فرد من هذا المجتمع يكمن هذا المبدأ ولا يمكن اكتشافه إلا إذا أدى كل فرد الوظيفة التي تتناسب مع طبيعته. وفي المجتمع، وعند كل فرد يجب أن يكون الحكم للعقل بشرط أن يكون مقرونا بالعدالة التي ستحقق الانسجام بين الأفعال والأحكام. وإن حكم العقل ليس طغيانا ولكنه انسجام بين أفراد المجتمع السعداء والمجتمع نفسه.

في حوارات هذه الفترة طور أفلاطون نظرية (الشكل) أو (الهيئة) المتعلقة بالأمور الطبيعية. ويفسر أفلاطون الشكل بأنه المبدأ الذي يشرح كون الشيء شيئا، وكيف يكون الشيء شيئا، وما هي المتطلبات التي يجب أن تتوفر لكي تتضح معالم الأشياء. والشكل الخير أو الصحيح يتمتع بميزة فريدة تجعل منه مسؤولا عن الوجود وعن فهم العالم بشكل واضح. كما تتناول أعمال هذه الفترة تفسير (الفهم) نفسه بأنه الحكم على وجود الشيء بشكل حقيقي وواقعي وليس بأخذ فكرة عابرة عنه. وتتناول هذه الأعمال أيضا الحب والموت، فالحب هو انجذابٌ خلاقٌ نحو الجمال والخير، والموت هو انفصال الروح عن الجسد.

3- **الحوارات المتأخرة**: وهي التي كتبها بعد عودته من (صقلية) ونرى فيها شخصية سقراط تتراجع إلى الخلف، لتظهر شخصيات أخرى جديدة كما في كتاب (السفسطائي والسياسي) حيث تظهر شخصية زائر مجهول الاسم من مدينة (إيليا). ويبين السفسطائي، أي المنظر، كيف أن الفهم المناسب لمظهر الشيء يعتمد على كون الشيء موجودا أو غير موجود، وعلى العلاقة بين الجزئيات والأشكال الكاملة. وتتضمن حوارات هذه الفترة أيضا كتابا عن أصل وطبيعة الكون، وكتابا عن موقع المتعة في الحياة السعيدة، كما تتضمن أيضا كتاب (الشرائع) الذي يعتبر أطول وآخر أعمال أفلاطون، وفيه يضع أسس إنشاء المدينة الفاضلة.

وتتركز عقيدة أفلاطون بشكل عام حول فكرة (العقل) بأنه القوة القادرة على كشف المفهوم والنظام اللذين يحكمان العالم المتغير المظاهر، وعلى خلق الحياة المنسجمة السعيدة بين الحكومة والشعب. وبينما كانت نظرة سقراط بأن الفضيلة هي شكل من أشكال الفهم، وأن المعرفة هي السبيل إلى الحياة السعيدة، فإن نظرة أفلاطون هي أن التعليم الفلسفي يجب أن يهدف إلى خلق الانسجام بين العقل والعاطفة، وان الحياة السعيدة هي التي يكون فيها الإنسان سيد نفسه والتي يحكم العقل فيها إرادته لا كشيء دخيل عليها وإنما كدليل ومصدر طبيعي يهدي ويغذي تلك الإرادة.

يجدر بنا أن نشير هنا إلى أن أفلاطون كتب كتبه بطريقة فنية رائعة، فهي أشبه ما تكون بالمسرحيات، ولذا عرفت في تاريخ الفكر الفلسفي بالمحاورات، أو محاورات أفلاطون - كما قدمنا - وكل محاورة يتحدث فيها شخصان أو أكثر ليدخلوا في موضوع فكري عميق، يكون سقراط هو بطل المحاورة، فهو الناطق بفكر أفلاطون، أو أن أفلاطون هو الذي يجعل من سقراط راوية لأفكاره، وهو يسجل تلك الآراء.

شخصية أفلاطون إذن تختفي وراء فكر سقراط، مع أننا نعلم علم اليقين أن سقراط لم يكتب شيئا من آرائه الفلسفية، سقراط وأفلاطون إذن شخصان كأستاذ وتلميذ، ولكن الفكر واحد، إننا لا نستطيع أن نقرر بالضبط فيما إذا كان أفلاطون قد دون كل أفكار سقراط، وكأنه سجلها تسجيلا، أم أن أفلاطون قد تشبع بآراء أستاذه سقراط وكتبها على هيئة محاورات.

من ناحية أخرى يمكننا أن نتساءل: هل إن الفلسفة الواردة في كتابات أفلاطون هي فلسفة سقراط، أم أن أفلاطون قد جعل من سقراط شخصية مسرحية كي يروي على لسانه أفكاره الفلسفية؟ الحقيقة أن هذا التساؤل ينتهي بنا إلى القول إن سقراط وأفلاطون شخصان في فكر فلسفي واحد يكتبه أفلاطون السقراطي، ويرويه سقراط الأفلاطوني.

فلسفة أفلاطون

في فترة البؤس التي تلت حروب البلوبونيز وفي السنة التي مات فيها بركليس (429 ق.م) ولد أفلاطون في أسرة نبيلة وقد تربى تربية أمثاله من أبناء النبلاء، ومن الغريب أنه لم ينهج نهج أقرانه الشرفاء في الحياة، فلم تجذبه الحياة السياسية بسلطانها وجبروتها ولم تخدعه ظواهر الأرستقراطية والألقاب وغيرها مما يتطلع إليها الشبان عموما وأبناء الطبقة العالية خاصة، فلقد احتقر كل ذلك واطمأن إلى العزلة الفلسفية، ولما بلغ العشرين صحب سقراط وتولد بينهما ما يتولد عادة بين الفتى المجتهد والمعلم العظيم، وقد تأثر أفلاطون بسقراط ليس فقط في آرائه ومعتقداته وإنما في حياته وأخلاقه، ولا يخفى أن سقراط كان مثالا طيبا للرجل القوي الإرادة القادر على كبح أهوائه، المتبع في الحياة آراءً وقواعد لا يحيد عنها ولو تجرع كأس السم القاتل.

وبعد موت سقراط قام أفلاطون بعدة رحلات طويلة زار فيها ميغاريا ومصر وغيرهما وقد أفادته هذه الرحلات فائدة جمة، ففضلا عن أنها أكسبته خبرة بالناس والأخلاق وعادت على نفسه بالمتعة واللذة فإنها هيأت له فرصة التعرف إلى الفلسفات القديمة والحديثة كالفيثاغورية والميغارية وغيرهما مما كان له أكبر الأثر في حياته الفلسفية، وعاد أخيرًا إلى أثينا وهو في الأربعين حيث التف حوله طلبته وأخذ يلقي دروسه في الأكاديمية، وخيم السكون والتفكير على حياته زمنًا طويلا، ثم قام برحلتين أخريين قطعتا عليه حبل التفكير والسكون إلا أنه عاد إلى أكاديميته يستأنف حياة التفكير والتعليم، ولم يكدر صفوه في أخريات أيامه إلا الانقسام الذي نشأ في مدرسته والذي يعد أرسطو مسؤولا عنه، وبينما كان منهمكا في الكتابة – أو في حفلة عرس على قول آخرين – صعدت روحه في رفق وهدوء كأنما أخذه بالعين إغفاء.

ونستطيع أن نقسم فلسفة أفلاطون إلى ثلاثة أقسام تبعا لأطوار حياته المختلفة: أولها طور تعلمه، وثانيها طور رحلاته، وثالثها طور تدريسه.

فلسفة الطور الأول

تتأثر فلسفته هنا بفلسفة سقراط تأثرًا ظاهريًا ، فهو يحاول أن ينشئ أصولا عامة مطلقة للأخلاق ناهجًا نهج معلمه في معارضة السفسطائيين، ويعترضنا في منطق البحث كتابه (فيدروس) لأنه إن صح أن أفلاطون وضع ذلك الكتاب في ذلك العهد لحق القول بأنه توصل لمعرفة صفوة آرائه - كاعتقاده بسابق وجود الروح مثلا - وهو لا يزال شابًا، أما إذا أسقطنا (فيدروس) من بحثنا فيظهر لنا من تطور عقليته:

أولاً: المحاورات التي ناقش فيها آراء سقراط مستعيرًا لهجته في البحث والمنطق، فالجزء الذي من إنشائه هو أول ما كتب، وفيه يتكلم عن بعض المسائل الأخلاقية كالصداقة وقوة الاحتمال، ويعتور تلك المقالات من عدم التناسق والضعف ما يدل دلالة واضحة على أنها كتبت في أول عهد الفيلسوف بالكتابة،

ثانيًا: ردوده المختلفة على السفسطائيين بنقد ظاهر آرائهم فيما يتعلق بتأثيرهم فيمن حولهم أو بمناقضة سقراط لهم، ثم يناقش رأي سقراط في الفضيلة القائل بأنها معرفة تعلم كبقية المعارف.

ثالثًا: معارضته فكرة الفضيلة عند السفسطائيين المبنية في الشعور الذاتي الذي يتطلع إلى السرور لأن الفضيلة - في رأيه - ليس لها غاية خارجة عن ذاتها فينبغي أن يحل الخير محل السرور كقاعدة أخلاقية.

فلسفة الطور الثاني

درس الفيلسوف في ذلك العهد فلسفة الآليين والفيثاغوريين مما أنضج فلسفته الخاصة وأوحى إليه بأعظم الأسئلة الفلسفية وأهّله لتحرير الفلسفة السقراطية من قيود الحياة العملية، ولم يقصر بحثه في الأخلاق بل ترك العنان لفكره يحلق في أجواء المعرفة باحثا عن جذورها الأولى الموضوعية، متأثرًا في ذلك بطريقة سقراط التي تجعل من أجزاء البحث نظامًا عامًا، معارضًا فكرة بروتاجوراس السفسطائي الذي يبني قوانينه الأخلاقية

وغيرها على أساس ذاتي، وكان من نتيجة بحثه أن توصل إلى معرفة نظرية الأفكار لأنه فهم أن الأفعال نتيجة المعرفة التي هي نتيجة بدورها للأفكار.

فلسفة الطور الثالث

وفيه تتمة فلسفة الطور الأول الأخلاقية مضافا إليها بحث عميق لمسائل الطور الثاني، وانتهى من ذلك بأن كون نظامًا فلسفيًا عامًا كان الأول من نوعه في تاريخ الفكر الإنساني، وبحث فيه أبحاثا اجتماعية تصور فيها الأمثلة العليا للحكومة والمجتمع.

ومجمل القول إن فلسفته تتضمن علومًا عملية وأخرى نظرية. ولعل تقسيم أرسطو لفلسفته إلى فلسفة طبيعية ومنطقية وأخلاقية أصدق التقسيمات لأنها حصرت آفاق أبحاثه في هذه الفروع الثلاثة، ويلاحظ أنها في كتبه ممتزجة لا تمايز بينها، غير أن الجمهورية يغلب عليها البحث الأخلاقي، وتيموس تنطبع بطابع البحث الطبيعي.

أفلاطون وبروتاجوراس

لا يفرق بروتاجوراس بين المعرفة والإدراك، فالأشياء هي في الواقع كما تبدو لنا، والإدراك يتنزه عن الشك والاضطراب. ولما كانت الإدراكات تختلف باختلاف الأفراد بل هي تختلف في الفرد الواحد تبعًا للأحوال المختلفة فأنه من غير المعقول أن ينهض قانون عام أو قاعدة عامة، وعليه فالحقائق نسبية ليس غير، ولقد ناقض أفلاطون هذه النظرية، حيث يمكن تلخيص أدلته فيما يلي:

1 – إذا كان لا فرق بين الكائن والظاهر أو بين المعرفة والإدراك، فإن أي حيوان له قدرة على الإدراك يصح أن يتخذ إدراكه قياسا للأشياء، كذلك يصح حكمي وأنا عليل، وإذن فليس هنالك ثمة فائدة من التعليم والمناظرة!

2 – في تصديق النظرية تناقض منطقي لأن بروتاجوراس ينبغي أن يعد المناظر الذي يخطئه صادقا في حكمه وإدراكه!

3 – إن هذه النظرية تقضي على الإدراك نفسه لأنه متوقف على الموضوع «المحسوس» ولما كان هذا الأخير عديم الثبات فتغيره الدائم هذا يجعل الإدراك أمرًا مستحيلا.

4- كذلك بروتاجوراس لم يشر بكلمة إلى إدراك العقل، فنحن قد نسمع ونرى ونشم ونلمس ونذوق بالحواس، ولكن اندماج هذه الإحساسات ذات الأعضاء المختلفة في حيز شعورنا لا يتأتى بالحواس، كذلك فإننا نصف المحسوسات بالاتفاق وعدمه والاختلاف والتشابه، كما أننا نقارن بين الإدراكات المختلفة ليس بالحواس لأنه من رابع المستحيلات أن نتلقى إحساسات السمع عن طريق العين أو العكس.

وكما ميز أفلاطون بين المعرفة والإدراك ميز بينها وبين الاعتقاد، وجعله في مرتبة بين المعرفة وعدمها. والمهم أنه لم يعتبر الاعتقاد متحققا في المعرفة.

علاقة العلم بالفكر

الكون عالمان: عالم منظور وهو المتقدم المطرد في تقدمه، الذي يتجه من الماضي إلى المستقبل مارًا بالحاضر. وعالم دائم ثابت غير متغير أزلي لا نهائي ، ونحن نتوصل لمعرفة العالم الأول عن طريق الاعتقاد مستعينين بالحواس ومعرفتنا له مشوشة مضطربة. أما الثاني فنرقى إلى معرفته معتمدين على التفكير العقلي، ومعرفته صحيحة صادقة، فالقوة العقلية هي وحدها القادرة على كشف الحجاب عن نور الحقيقة الأبدية الكامنة خلف ظواهر الأشياء. وهذا هو العلم الصحيح، وكان يسمى الحقائق بـ «الأفكار»!

النظرية المثالية

بنى أفلاطون هيكل هذه النظرية الفلسفية الهامة مستعينا بثلاث دعائم: أولها فكرة سقراط التعميمية، وثانيها «استحالة» هيراقليط، وثالثها الكائن المطلق الذي تصوره برمستيد.

كل شيء في الوجود، كالخير والجميل، والقوة والإنسان، والنار والماء.. الخ، له مثال في عالم الأفكار. والمثال أو الفكرة يمكن تعريفها بأنها العنصر العام للمختلفات: الإنساني للفرد، والواحدة للكثرة، وهى أصل المعرفة ومبدؤها كما أنه ليس لها أية علاقة بالتجارب أو الحواس، ولما كان لكل شيء مثال فهو لم يوجد عبثًا ولا صدفة، والفكرة سابقة لنسختها المادية، ولكي نتصور ذلك نضرب مثلا بالدائرة فهي موجودة بذاتها قبل أن ترسم في حيز. كذلك جميع الأشياء المادية من كائنات حية وصفات وعلاقات لها مثال في العالم العقلي سابق لمشخصاتها في العالم المادي، فالمثل مبدأ المعرفة، ويتميز بصفتين:

1- الشمول لكل الموجودات التي من جنس واحد.

2- جوهري موجود بذاته وهو أتم وأكمل من مشخصاته، والمُثل مرتبة حسب درجاتها من الكمال وعلى قمتها مثال الخير.

العلاقة بين الأفكار وعالم الحس

لم يقرر أفلاطون هذه العلاقة تقريرًا يُطمأن إليه لأن الأدلة التي ساقها مخلخلة بالتناقض ولم تعل كثيرًا عن الفروض، ولم ينفض عنها الشكوك عند ما قال: إن الظواهر هي صور الأمثلة الموجودة في عالم الأفكار، وعندما ناقش فكرة الاستحالة وبحث عن حقيقتها صرح بأن الأفكار الدائمة الجوهرية هي وحدها الحقيقية، وعد المادة غير موجودة وأن المحسوس ما هو إلا شبيه بالموجود الحقيقي.

وفي الكثير من الأحايين يتكلم أفلاطون عن العالم المنظور كما لو كان مظهرًا يدرك بالشعور الذاتي، وفي جميع الأحوال فإن الذي يفهم من تقريراته هو أن الموجود الحقيقي واحد، أما عالم الحس فما هو إلا صورة من ذلك الموجود الحقيقي، ولكن لا نلبث أن نصطدم بتناقض عظيم يقضي على هذه الوحدانية في أبحاث الفيلسوف التي وجهها إلى الروح والجسد، وما قرره بينهما من العداوة المستديمة، ثم أقواله عن المادة ومقاومتها لقوة الأفكار الخالدة، فكل هذا يدلنا على وجود قوتين متضادتين وعنصرين منفصلين لا قوة واحدة وعنصر واحد.

فكرة الخير والكائن الإلهي

علمنا أن الأفكار في عالم العقل مرتبة تبعًا لدرجات الكمال، أو بعبارة أخرى هي متسلسلة كل واحدة منها أسمى من التي قبلها، ولكن لابد أن يكون لتلك السلسلة نهاية وأن يكون للأفكار فكرة عليا هي أصل الجميع، وتلك الفكرة هي فكرة الخير، فهي أساس المعرفة، وأصل المثل، ومبدأ الحقيقة، ومنبع العقل، وهي فوق الجميع، وليس لها أصل فوقها، فهي مطلقة جوهرية.

وقد يتساءل البعض: ما علاقة هذه الأفكار بالله؟ وليس عندنا جواب صريح على هذا السؤال، والظاهر أن أفلاطون لم يبحث ذلك بحثًا خاصًا، وكثيرًا ما يقتنع القارئ بأنه لا فرق بين فكرة الخير والله.

الطبيعة وكيفية الوجود

قبل الوجود كانت توجد قوة مبدعة - كأصل عام متحرك، وعلى جانبها العالم المثالي الدائم، ثم العماء الذي يحوي جراثيم العالم المادي، ومن هذين العنصرين خلق الخالق «روح العالم» وهي سر قوته ونظامه وحركته، ثم إن القوة المبدعة بعثت روح العالم لتملأ به الفراغ الذي تركه العالم حينذاك، مقسمة إياه إلى قسمين تملأهما على التوالي النجوم الثابتة والكواكب. ثم قسم القسم الأخير إلى سبع دوائر خاصة. ثم تكونت العناصر الأربعة ووجدت الدنيا في الفراغ الذي ملأه الروح، فكأن روح العالم هي الحد الأوسط بين عالم الأفكار وعالم الأجسام، وهي الواسطة التي استندت عليها الفضيلة في صنع المادة.

الروح أبدية، ومن أهم صفاتها التطلع إلى معرفة الإله الخالد وغيره من المعاني الجوهرية أثناء تأملاتها في عالم المثال، غير أن اتصالها بالجسم لا يقل في أهميته وخطره عن اتصالها بالملأ الأعلى، وأثناء اتحادها مع الجسم تخضع لما يخضع له من الحركات والتغيرات كما أنها تتأثر بمطالبه الحسية وأطماعه وشروره، من هنا قام النزاع فيها بين ما هو أسمى وما هو أدنى، وكلٌ يحاول التغلب واجتذاب الآخر إليه في شدة وعنف. ولا يقتصر التأثير على الروح من الجسد وإنما هو متبادل بينهما، فالروح تحاول انتشال الجسد من ورطته، لتسمو به فوق الشهوات، وفي الروح عنصر خالد ينتمي إلى العقل وعنصر لا صلة له بالعقل يسري عليه الفناء، وبين هذين العنصرين تتولد صفة الشجاعة. ولما كان من الممكن أن توجد في الأطفال وبعض الحيوانات فهي ليست من العقل في شيء، وعلى العموم نستطيع أن نميز ثلاثة أنواع للنفس: نفس عاقلة في الرأس، نفس غضبية في القلب، ونفس شهوانية في البطن.

وعقاب الأرواح التي تتحكم فيها رغبات الحواس هو أن تحل مرة أو مرات في أجسام أخرى - ربما كانت منحطة - حتى تطهر من أدرانها.

الأخلاق: تتلخص في معرفة الغرض والنهاية، فهي نظرية المثال في شكلها العملي، تتكلم على الخير السامي، أو الخير المطلق، وهو في نظر أفلاطون السمو إلى الحق، إلى المثال الأعظم، أما غاية الروح فهي التخلص من حبال الشهوات والمطامع لكي تكون نقية

عادلة وتسمو إلى مصاف الآلهة، ولا يتأتى ذلك إلا بامتلاك عنان النفس، وهجر الرذائل، والسكون للفكر، والتأمل والاستغراق في معرفة الحق أو، باختصار، التوجه إلى الفلسفة.

أما عن رأيه في الفضيلة فقد اعتنق رأي سقراط القائل بأن الفضيلة معرفة تعلم كبقية المعارف، وأما فيما يتعلق بوحدتها فقد عدها وحدة وكثرة في آن واحد، وحدة باعتبار أن كل فضيلة تتوفر فيها خواص «الفضيلة المطلقة» وهى كثرة بالنسبة للصفات العديدة التي تتمثل فيها، أما أهم الفضائل الأساسية فقد استخلصها من تقسيمه السابق للروح: ففضيلة العقل الحكمة، وفضيلة القلب الشجاعة، وفضيلة الحس الاعتدال، ثم أضاف إليها العدل.

جمهورية أفلاطون

هي مدينة بناها أفلاطون من تحت خياله ليوفر لسكانها السعادة، وسكانها قليلون بحيث لا يستحيل عليهم التعارف، وكل شيء فيها رهن الفائدة العامة، ولهذا فالدولة تتصرف تمام التصرف في الفرد وعمله وطبقته وعلاقته الجنسية وأولاده، والأملاك مشاعة كالأطفال الذين لا يعرفون أبا ولا أما، بل مدينتهم التي يبذلون في سبيلها كل غال.

والمدينة ثلاث طبقات: طبقة الأوصياء والمقاتلين والزراع وهم يعملون للدولة كما تعمل الأعضاء للجسم، كل يقوم بوظيفته الخاصة، ولا يضمن الصحة للجسم إلا تقسيم هذا العمل بين أعضائه، كما لا يضمن السعادة للدولة إلا قيام كل طبقة من الطبقات الثلاث بالواجب الملقى على عاتقها، ونلاحظ هنا أن الطبقات تتبع في تقسيمها من أنواع الروح السابقة الذكر، والامتلاك والزواج مباح في طبقة الزراع بينما هو محرم في الطبقتين الأخريين، ولعل الباعث على ذلك هو شدة اهتمامه بهاتين الطبقتين اللتين تضع إحداهما للأمة دستورها وتكفل لها حريتها وتبحث لها عن خير الوسائل لإسعادها وتدافع الأخرى عنها وتكفيها شر غائلة العدو.

على أن الطبقات لم تكن جامدة، وكان الطفل الذكي، مهما كانت طبقته، يربى تربية الأوصياء، كما أن ذوى العاهات كانوا يقتلون، بصرف النظر عن الطبقات التي ينتمون إليها.

فلسفة التربية الفنية عند أفلاطون

تعد الفلسفة نقطة الانطلاق الأولى للفكر الإنساني للتعبير عما يحتويه العقل البشرى من تفسيرات مختلفة لمظاهر الطبيعة المحيطة به. وفلسفة التربية هي النشاط الفكري المنظم الذي يتخذ من الفلسفة وسيلة لتنظيم العملية التربوية وتنسيقها وانسجامها وتوضيح القيم والأهداف التي ترنو إلى تحقيقها في إطار ثقافي معين. وفلسفة التربية عبارة عن الإطار العام من الآراء الفلسفية التي توجه عملية التربية وتحدد أهدافها ومناشطها.

مفهوم الفن عند الإغريق

جمع المفهوم القديم للجمال في الفن بين الفنان والصانع استنادا إلى أن كلا منهما يتميز بالمهارة والصنعة، كما كانت الهندسة والعديد من الصناعات والمهن تندرج تحت مسمى (فن). ثم قام (أرسطو) بوضع تعريف يهدف إلى التفرقة بين (الفنون الجميلة) و(الفنون النفعية).

ولقد عرّف الإغريقيون الجميل بأنه الشيء الذي تتوفر فيه علاقات ونسب تمثل النموذج الكامل ومن هذه النسب (القطاع الذهبي) الذي يتحقق عندما تصبح النسبة بين الجزء الأصغر والأكبر مساوية للنسبة بين الجزء الأكبر والكل على سبيل المثال.

وعلى هذا يتم تعريف الجمال (تبعا لفكر الإغريق) على أنه مثالي ومحكوم بعلاقات رياضية منطقية ثابتة، واعتمادا على الخبرة البصرية ينظم الفنان العلاقات جماليا، بحيث تصبح الأجزاء متعلقة بعضها ببعض. وعلى هذا الأساس كان يتم فهم مبدأ الجمال في الفن عند الإغريق من خلال التناغم والنظام والتناسب والشكل المتوازن.

الفلسفة المثالية لأفلاطون

يعني أفلاطون بـ «المثال» في الفن: تلك الحقيقة الثابتة في الأشكال الهندسية، ولقد نادى بالمحافظة على النسب الصحيحة والمقاييس الهندسية المثالية، من خلال الخطوط والمسطحات والزوايا، ويضيف أفلاطون في حواراته أن الطريق إلى المعرفة يكون عن طريق التدريب العقلي عن طريق الفلسفة والرياضيات. ويتلخص المغزى الفلسفي لمثالية أفلاطون في أن الأفكار أزلية وان العقل الإنساني هو أداة تفهم، ووظيفة العقل هي

البحث عن الحقيقة التي ينطوي عليها الكون، وان سعي الإنسان لمعرفة الحقيقة يكون عن طريق العقل باعتباره الأداة القادرة على الحكم.

ويشترط أفلاطون للفن لكي يكون جيدا أن تتوفر فيه عدة مميزات، ومن بين هذه المميزات التي يعدها البعض شروطا:

1- أن يكون الفنان على معرفة وثيقة بطبيعة الخير والحق والجمال حتى يحسن التعبير عنها.

2- أن يلتزم بالقيم والأخلاق والتقاليد والأعراف وعلى هذا يخدم المجتمع.

3- أن يتم التعبير عن التناسب والائتلاف اللذين يؤثران في النفس البشرية.

4- أن يتم الاعتماد على النسب الهندسية والقواعد الثابتة التي لا تسمح بحرية الفنان بالخروج عنها وهي المحافظة على النسب الصحيحة والمقاييس الهندسية المثالية.

نظرية المحاكاة

المحاكاة هي الترديد الحرفي لموضوعات التجربة المعتادة وما يتكشف عنه الموضوع الفني يشبه بدقة ذلك الأنموذج الموجود خارج العمل الفني الذي يحاكيه. إذن فالمحاكاة تعنى المشابهة أي مماثلة العمل الفني لشيء نعرفه. وإذا طرحنا قضية المحاكاة للمناقشة فسوف نكتشف أن هناك إشكاليات في تعريف الفن من هذا المدخل لماذا؟

لقد رأينا في الفن الحديث أن أعمالا كثيرة تم رفضها بسبب أن جمهور المتذوقين لا يرون فيها أي دلالة إيحائية لعناصر الواقع المرئي المحيط بهم، وأيضا لا يكشف العمل الفني عن أي موضوع يمكن التعرف عليه على الإطلاق. وعلى العكس تماما فان التصوير الذي يلقى اهتماما هو ذلك الذي يعكس عناصر من الطبيعة. ولقد أكد مفهوم المحاكاة من هذا المدخل الفنان (ليوناردو دافنشي) الذي يقول إن أعظم لوحات التصوير هي الأقرب شبها إلى الشيء المصور.

الفلسفة المثالية والتربية الفنية

أثرت الفلسفة المثالية لأفلاطون على التربية عامة وميدان التربية الفينة خاصة، وعلى هذا أصبحت مادة التربية الفنية علما عقليا، فبدا الرسم علما كعلوم الهندسة له قواعد،

وكانت تستخدم الأدوات الهندسية في تعلمه، حيث اعتمدت التربية الفنية على فكرة أفلاطون في أن الحقيقة الهندسية والرياضية هي حقيقة ثابتة لا تتغير، ويعتبر الرسم النظري هو صدى تلك الفترة، وكانت ترجمة صادقة لتقسيم العقل إلى عقل نظري وعقل عملي، ويتكون على أساسهما الرسم النظري من الهندسيات والخطوط والزوايا، بمعنى أنه إذا أردت أن ترسم أي شيء في الطبيعة لابد أن يكون لديك دراية لمفهوم تلك الأشكال الهندسية.

ولقد قامت نظرية أفلاطون المثالية على عدة فروض منها: أن وظيفة الرسم هي إنماء القوى العقلية لدى التلاميذ حيث كان يعتقد في ذلك الوقت أن عقل التلاميذ مقسم إلى مجموعة من القوى وهي: قوة المفكرة وقوة التخيل وتنقسم إلى:

1 - تخيل تحضيري بمعنى استحضار الأشياء.
2 - تخيل بديع بمعنى إضافة معاني جديدة.
3 - تخيل اختراعي بمعنى إضافة أشياء غير منطقية.

ومن الفروض الأخرى التي قامت عليها فلسفة أفلاطون في الفن: قوة الحافظة، وتقوم على أساس أن العقل مخزن للمعلومات وعليه يجب أن يكون كل ما يعطى أو يصب في هذا المخزن حقيقي وصحيح. وقدرة الذاكرة هي قدرة العقل على استرجاع ما اختزنه من معلومات. كما افترضت نظرية أفلاطون أن الأطفال في السن الواحدة لهم قوى عقلية ثابتة والرسم النظري هو ما انتهى إليه الآخرون وما على الأطفال إلا حفظه. وأن الأشكال الهندسية حقيقة ثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان. وأن الرسم النظري هو أساس جميع الرسوم. وأن هناك قواعد صارمة لتعلم الرسم، وأخير فإن نظرية أفلاطون في الفن تقوم على أساس افتراض أن الفن بحد ذاته هو المعلم الوحيد وليس الطبيعة.

الأخلاق عند أفلاطون

اعتمد أفلاطون في وضع فلسفته الأخلاقية على نظريته في ثنائية النفس والبدن. وتتلخّص نظريته في أن النفس كانت لها حياة سابقة في عالم الآلهة والحقائق؛ وهو الذي يسميه أفلاطون عالم المُثل، ومن ثمّ عوقبت النفس لسبب ما، فحلت في جسد في هذا

العالم الأرضي الذي ليس سوى صورة عن عالم المثل، فأصبح هذا الجسد حاجزاً كثيفاً بين النفس والفضائل، ولذلك كانت مقولته الشهيرة (البدن سجن النفس).

هذا المفهوم قاد أفلاطون إلى المبدأ السقراطي بأن الفضائل والقوانين الأخلاقية يتم توليدها من اكتناه حقيقة ما في ذات الإنسان، وتم التوليد بالحوار ولهذا كانت كتابات أفلاطون في الغالب بأسلوب المحاورات.

انطلاقا من مفهومه هذا يرى أفلاطون أنه من واجب الإنسان، كي يحيا حياة فاضلة، أن يتسامى فوق مطالب الجسد ونوازع الشهوة، وأن يرضى من ذلك بما يحقق استمرار الحياة، وفي المقابل يلتفت كلياً إلى النفس ليزكيها ويطهرها ولا يكون ذلك إلا بتوجيهها إلى تحصيل المعرفة والحكمة، فالمعرفة والفضيلة عند أفلاطون توأم وترتبط إحداهما بالأخرى، وبالتالي من واجبنا إذا أردنا القضاء على الرذيلة أن نحارب الجهل أولاً، فباقتران الفضيلة بالمعرفة تتحقق في الإنسان الطبيعة الإنسانية والإلهية وأفضل العلوم ما تولد بالحدس والحوار الذهني لاكتشاف الأفكار.

هذا المفهوم الأفلاطوني لمعرفة القيم والمعلومات يستند إلى نظريته في أنه كان للنفس حياتها السابقة في عالم المثل، والنفس عنده تحتفظ بالحنين إلى النظام السائد في عالم المثل، وطريق السعادة والحكمة عنده (يقوم على نبذ المظاهر المحسوسة والفوضى المادية والجسدية، لأجل العودة بالروح إلى طبيعتها الأصلية، وتحقيق السيادة - في داخل الروح وفي المجتمع - للفضيلة، التي هي ليست سوى صورة المقاييس العلوية المتمركزة حول مثال الخير والتي ينظمها مثال العدالة).

تأسيساً على ما تقدم يرى أفلاطون أنه من واجب الإنسان، كي يحيا حياة فاضلة، أن يتسامى فوق مطالب الجسد، وأن يرضى من هذه الحاجات البدنية بما يحقق استمرار قوام البدن، وأن يصبّ اهتمامه بالمقابل إلى النفس يزكيها ويطهرها، ولا يكون ذلك إلا بتوجيهها إلى تحصيل المعرفة والحكمة. هذا المنهج قد يجعل النفس تتحرّر من سجنها الجسدي في هذه الحياة فيتحقق لها الاتصال بعالم المثل، وتحيا حياة الفضيلة الشبيهة بتلك الحياة الأولى التي ستكون بعد الموت؛ أي الحياة المنزّهة عن عالم المحسوسات والشهوات والغرائز.

النفس إذن في صراع دائم لكي تكسر الحاجز الكثيف المتمثل بالجسد، ولكي تتخلص من سجنها في هذه الحياة. في هذا يقول أفلاطون: (أليس التطهير بالذات هو ما تقول به السنة القديمة حقا؟ أي وضع النفس بعيداً عن الجسد بقدر الإمكان وتعويدها على أن ترجع إلى نفسها متخلصة من كل وجهة من وجهات الجسد، وأن تعيش ما استطاعت في الظروف الحالية تماماً كما تعيش في الظروف المستقبلية، منفردة في نفسها، منفصلة عن الجسد كما لو كانت قد تحللت من قيوده).

فلسفة الأخلاق عنده تنطلق إذن من نظرية الثنائية بين النفس والجسد، وأن الإنسان عليه أن يكون زاهداً بمطالب الجسد، لا بل عليه أن يقمعها ويتجاوزها ليحقق إنسانيته الفاضلة عن طريق الحكمة، والشوق الدائم إلى الاتصال بالحقائق الأزلية في عالم المثل. ولذلك يجب أن يكون الموت طموحاً عند الحكيم الفيلسوف، ويجب أن تكون السمة الأساسية للفيلسوف هو ذلك العمل الجاد المتواصل من أجل تحقيق عملية فصل النفس عن الجسد وإبعادها عنه.

الموت هو محطة انفصال النفس عن سجنها، وفيه تتحقق للنفس الفضيلة الحقة اللائقة بها، ولذلك نرى (الذين يشتغلون بالفلسفة بمعناها الحقيقي أنهم يتدرّبون على الموت، وأن يكون الإنسان ميتاً تكون اقلّ رهبة لديهم من بقية الناس... أليس الرجل الذي تراه يغضب ساعة الموت هو ذلك الذي لا يحبّ الحكمة ولكنه يحبّ الجسد؟).

وفق هذا المفهوم نرى أن أفلاطون قد رأى خير النفس وفضيلتها في خلاصها من سجنها - البدن، ولذلك (اقتضت حياة الفضيلة الانصراف من عالم الحسّ وشؤونه إلى هدوء التأمل الفلسفي، وإذا صح كانت الفلسفة - أي معرفة المثل - هي المقدّم الوحيد للخير الأقصى).

الفلسفة هي المقدمة للخير الأقصى، ولسيادة عالم القيم، ولكنها ليست كافية وحدها، وهنا يخالف أفلاطون أستاذه سقراط، فلقد اعتبر سقراط الحكمة والمعرفة طريق تحقيق الفضيلة، بينما أفلاطون يقول بأن الخير والفضيلة يحتاجان إلى الحكمة مقترنة بعمل تكون الإمرة فيه للنفس وليس للبدن.

المعارف يمكن نقلها من عقل إلى آخر بالتعليم المستند إلى البراهين والأدلة، ولكن الفضيلة تحتاج إلى علم مقترن بموقف، وقدرة على ضبط الجسد وإزالة كل الحواجز عن طريق تطهير النفس. إنّ العلم وحده لا يكفي لكي يصبح المرء فاضلاً، فقد يعرف الإنسان الشّر ويأتيه ويعرف الخير ولا يفعله. وإنما لا بدّ بجانب العلم بالفضيلة أن يؤمن الإنسان بها ويزيل العقبات التي تعترضها كالبيئة الفاسدة والقدوة السيّئة. فالفضيلة إذن ليست علماً فحسب بل لا بد لهذا العلم بحقيقة العلاقة بين النفس والجسد، أن يقترن بمعرفة موقع كلّ منهما حيال الآخر، وإعطائه دوره الذي أعدته له الطبيعة. لأنه عندما تجتمع النفس والجسد، فإن الطبيعة تفرض على هذا الأخير العبودية والطاعة، وعلى الأولى الأمر والسيادة.

إن تحقيق الفضيلة يكون بإخضاع الجسد لسيادة النفس وأوامرها، أما إذا تمّ العكس فأخضعت النفس لنزوات البدن، فإن ذلك يؤدي إلى انتشار الفساد وتعميم الرذيلة. فمن أراد نصيباً من الفضيلة في هذه الحياة، ما عليه إلا اعتماد الفكر الملزم للحسّ، والنفس المتسلطة على البدن بما تمتلك من حكمة.

إن هذه الحال من السلوك لن يتوصل إليها إلا القلة ممن سلكوا طريق الفلسفة، وعرفوا كنه حياة الإنسان، وعلموا أن الحياة الأخرى في عالم الحقائق بالذات والآلهة هي الهدف، وفي ذلك تحرير للنفس، ولذا فإن نفس الفيلسوف الحق تفكر بأنه يجب عليها ألا تعارض تحريرها، وهكذا تنأى عن الملذات كما تنأى عن الرغبات والآلام والمخاوف بقدر ما لديها من قوة.

الفضيلة عند أفلاطون هي - كما اتضح - زهد تتساوى فيه بنظر الإنسان الملذات والآلام، فالتخلص منهما هو السبيل إلى السعادة. وحياة الزهد والنسك هذه قد يحياها أناس ليسوا من الحكماء والفلاسفة، وهم طيّبون، قد طهّروا أنفسهم من الانحدار إلى عالم الحسّ والشهوة، وهؤلاء حكماً لهم فضل في الحياة أرقى بكثير ممن أخضعوا النفس للبدن، ولكنهم مع ذلك لا يبلغون مكانة الفلاسفة.

إن المكانة الفضلى هي للفلاسفة الذين اتجهوا إلى البحث عن الحقيقة عن طريق النفس، وأهملوا كلياً ملذات الجسد، إن الفلاسفة بهذا المعنى تكون حياتهم استعداداً

للموت الذي يخلصهم نهائياً من رغبات الجسد، وهذا ما يتيح لهم بلوغ الحقائق بالذات في عالم الخلود، وفي تحقيق السعادة الحقيقية.

تأسيساً على ما تقدّم يكون من واجبنا ألا نبيع الفضيلة أو نفرّط في شيء منها بأي ثمن من هذه الخيرات الدنيات مهما ظنه غير الحكيم عالياً، كما لا يجوز أن نخشى الموت أو نرهبه ما دامت الروح لن تموت، بل يجب انتظاره في شجاعة واستقباله في غبطة، ما دامت غاية الحكيم هي التخلّص من الجسم.

ولأن كلّ الناس ليسوا فلاسفة ويدركون جوهر الفضيلة فيختارونها عن تفكير ورويّة كيف يمكننا إذن أن نصلح المجتمع وننقذه من الرذيلة؟ الحلّ هو بتنصيب الفلاسفة حكاماً وقادة، لأنهم يتمتعون بصفات ومؤهلات تجعل منهم أناساً صالحين ليكونوا قدوة لأبناء المجتمع عامة.

عند أفلاطون لا تصلح المجتمعات إلا إذا حكمها الفلاسفة وتفلسف حكامها؛ أي أداموا النظر العقلي. ولذا يمكننا أن نميّز بين نوعين من الفضيلة: فضيلة تكون للفلاسفة عن تعقل، وأخرى عامة للناس تمارس بالسلوك ونعرفها بمراقبة الظواهر الأخلاقية الشائعة في المجتمع، والتي تعدّ فضائل بالمعيار الأخلاقي.

نستنتج من ذلك أن الفضيلة بمعناها الفلسفي تقوم على العقل، وتفهّم المبدأ الذي تعمل على أساسه. إنها الفعل الذي تحكمه مبادئ عقلية، أما الفضيلة بمعناها الشائع فهي الفعل الصواب الذي يقوم على أسس أخرى: كالمعروف، أو التقاليد، أو العادات أو الدوافع الطيّبة...الخ.

إن نوعي الفضيلة يفرضان على الإنسان أن يقدّس الحكمة والحكماء، لأن من يريد أن يكون فيلسوفاً حاصلاً على الفضيلة بمعناها الخالص، عليه أن يواظب على العلم والتعليم حتى يتحقق له ذلك، ومن أراد معرفة الفضائل للعمل بموجبها عليه أن يكتسب العلم والمعرفة، وأفلاطون يوصي هذا الإنسان قائلاً له: لا تكن حكيماً بالقول فقط، بل وبالعمل. ويوصيه كذلك: أحبب الحكمة وأنصت للحكماء واطرح سلطان الدنيا عنك.

والإنسان الذي يريد أن يكون فيلسوفاً فاضل النفس، مترفّعاً عن الماديات، ساعياً إلى الاتصال بعالم الحقائق، عالم الفضيلة، ما عليه إلا أن يجعل من نفسه رقيباً ذاتياً يزن له أعماله، ويقوم بمحاسبته على كل فعل يقوم به. لأن الإنسان مهما كانت معرفته والتزامه قد تزلّ به قدمه إن لم يجعل الرقابة على سلوكه من درجة عالية حتى يستطيع أن ينزّه نفسه، ويزكّيها، ويرقى في معارج الكمال. لذا يوصي أفلاطون من طمح إلى الفضيلة قائلاً له: لا تنم حتى تحاسب نفسك على ثلاث: هل أخطأت في يومك؟ وما اكتسبت فيه؟ وما كان ينبغي أن تعمله من البرّ فقصرت فيه؟

بعد هذا المفهوم العام للفضائل وكيفية اكتسابها عند أفلاطون هناك بعض الفضائل التي تناولها في كتاباته.

أول هذه الفضائل الحبّ الذي يعوّد الإنسان على رابطة الصداقة مع غيره من أبناء المجتمع، ويجعله متميّزاً بقيم نبيلة هي مفتاح تحقيق الفضائل الخلقية، خاصة وأن العلاقة بين البشر ليست قائمة على أساس طبيعي عضوي، وإنما على أساس القيم الأخلاقية وفي مقدمتها المحبة.

وقد نبّه أفلاطون من بعض المحبين الذين يسيؤون استخدام مشاعر الحبّ، فتراه لا يبني حبّه على قواعد سليمة، ولا يخضعها لمعايير ثابتة، وإنما يجعلها مرهونة برضى أو عدم رضى محبوبه، فتصبح في هذه الحالة خاضعة للأمزجة والمصالح مما يفسد هذه الفضيلة؛ الحب، ويفقدها قيمتها.

عن هؤلاء يقول أفلاطون: من عادة المحّبين أن يبالغوا في الثناء على كلام المحبوب وأفعاله حتى ولو جانبت الصواب إما خوفاً من إثارة كراهيته، وإما لأنّ شهوتهم تضلل أحكامهم. وتلك هي نتيجة الحب، فهو إما أن يؤدي إلى حزن الفاشلين على أمور لا تهمّ عامة الناس، وإما أن يؤدي بالمحظوظين فيه إلى امتداح ما لا ينطوي على أية قيمة حقيقية، وننتهي من كل هذا إلى أنه أولى بنا أن نشفق على هؤلاء المحبّين لا أن نحسدهم.

الحب يتحول إلى هذا النمط إذا ما كان بداية طريق العشق الذي هو علاقة خاصة بين الشخصين صاحبي العلاقة، لأن القيمة الأساسية للحب بأن يتجاوز العلاقة الخاصة التي لا تهمّ إلا أصحابها إلى علاقة حب تسود المجتمع كله، وتكون للناس جميعاً.

أما السير في علاقة الحب بشكل ثنائي على طريق العشق فهو غير مجدٍ، وآخره ندم وأسف، فعلاقات العشق لا تنتج ما يفيد في العلاقات المجتمعية وإنما تقتصر على إرضاء بعض الأهواء، والنزوات الخاصة، والتي سرعان ما تضعف العلاقات بعد انقضائها.

فالعشق أمر لا عقلاني تحركه الشهوة، ومصلحة العاشق مع معشوقه، الأمر الذي يحوّل طرفي العلاقة إلى حالة أنانية مفرطة، فيصل العاشق لدرجة يتمنى فيها أن يفقد معشوقه أعزّ ما يملك وأقيم وأغلى ما لديه سواء أكان أباً أم أماً أم قريباً أم صديقاً. ويصرّ على منعه من الاتصال بهم لكي يزداد نصيبه من الاستمتاع به.

لعلّ خطورة العشق أنه علاقة تقوم على قضاء الشهوة والاستمتاع، فإذا ما تمّ الإشباع، أو ضعفت الحاجة إليه، وبدأت حالة التفكر والعقلانية، ترى أن العلاقات سرعان ما تتبدّل وتتدهور بسرعة يفاجأ بها المحيطون بالعاشقين.

فالعشق في حال توقد ناره يعطل البصيرة، فإذا ما حان وقت المسؤوليات المترتبة على العلاقة بدأ العاشقان بالتهرّب، خاصة عندما يلمسان أن عشقهما كان دون قواعد واضحة في العلاقة. ولذلك كثيراً ما تنتهي علاقة العشّاق بالصورة التي وصفها فيها أفلاطون بقوله: فإذا حان وقت وفاء الوعود فسرعان ما يفاجأ المعشوق بتبدّل العاشق وبتغيّر قدرته وإرادته على السّواء. فهاهما العقل والاتزان قد حلاّ محلّ العشق والهوس، وها هو قد انقلب شخصاً آخر.

على ضوء ما تقدّم يكون من واجب الناس أن يبنوا العلاقات بينهم على أساس إنساني، وليس على أساس مادي شهواني، لأن الشهوة آنيّة متقلبة الأطوار، والعلاقة التي تقوم على أساس الفضائل والقيم تتصف بالثبات ولهذا ينصح كل الناس، بمن فيهم الذين يحضّرون للزواج أن يبنوا علاقتهم على أساس عقلاني - فكري، وليس على أساس العشق والشهوة.

فالعلاقة القائمة على الحكمة والتفكر تجعل السلوك بين المحبّين متزناً مما يجلب السعادة، ويمكن وصفه بالقيم الأخلاقية الخيرة، وأما نقيض هذا النوع من العلاقة فإنه يقود إلى الإفراط في اللذة الحسية فينتهي إلى الرذيلة، ولذلك قال أفلاطون: إن تغلب

الرأي الذي يسعى إلى الخير وفقاً للعقل يسمى اتزاناً، أما إذا تغلبت الشهوة غير العاقلة التي تقود إلى اللذات فإن الحال الغالبة تسمى إفراطاً.

تبقى الحكمة في كل الأحوال هي طريق ضبط الشهوة في حال الإثارة، وهي سبيل تزكية النفس وتخليصها من سجن البدن لتحقق الاتصال بعالم الحقائق، وتتسامى فوق عالم الحس. أما الشهوة فإنها إذا ما غلبت على إنسان معيّن، فإنها تحرفه عن استقامته، وتزيد في سجن النفس وإبعادها عن مكانتها الطبيعية. إن الشهوة غير العاقلة عندما تسيطر على الرأي المستقيم فإنها تطلب اللذة الصادرة من الجمال وتزداد قوّة عندما تجتمع بالشهوات الأخرى التي من فصيلتها، والتي يعد جمال الأجساد موضوعاً لها وتنتصر باتجاهها إليه، وتسمّى من قوة اندفاعها إليه أسمى العشق.

بعد هذا العرض لبعض آراء أفلاطون في فلسفته الخلقية، نخلص إلى القول: رغم أن أفلاطون نقلنا إلى حقائق ما ورائية في عالم المثل إلا أنه وصل من تمييزه بين النفس والبدن إلى أمور مهمة في علم الأخلاق، أولها ذلك التركيز على إغناء النفس بالحكمة والمعرفة، وإعطائها السلطة على البدن، يضاف إلى ذلك قوله بعدم الإفراط في الاهتمام بالجسد والشهوات، بل يقول في وصيته لتلميذه أرسطو: كثر عنايتك بغذائك يوماً بعد يوم؛ أي لا تدّخره.

وثانيها ذمّه لعلاقات العشق القائمة على الشهوة والاستمتاع، وأن البديل هو العلاقات القائمة على أساس حكيم، وبإمرة النفس وليس البدن، وتركيزه على أهمية اقتران معرفة الفضائل الخلقية بالعمل والتطبيق.

وأخيراً تتجلّى أهمية أفلاطون في فلسفة الأخلاق عندما أكثر من الحديث عن القناعة، وضبط الرغبة إلى اللذات الحسية، لا بل الترفع عن ما في هذه الدنيا من سعادة ناتجة عن اللذات الحسية، والسعي بتزكية النفس، وإدامة الفكر والتأمل في السعادة الحقيقية بالاتصال بالعالم الآخر. إن هذه المقولات والمفاهيم هي التي رسمت طريقاً جديداً للحكماء يبعدهم عن الرذيلة، ويحقق لهم الفضيلة، إنه طريق الزهد والانصراف عن مطالب البدن.

المرأة في فلسفة أفلاطون

إن الكثير من أفكار أفلاطون المتعلقة بمفهومه لدور المرأة تبدو في غاية البديهية في مجتمعات إنسانية كثيرة في هذا الوقت من الزمن، إلا إنها كانت تعد مفاهيم ذات احتواء ثوري اجتماعي في العادات اليونانية، وفي مجتمع أثينا في فترته الزمنية.

المرأة في مجتمع أثينا

لقد كان مركز المرأة في مجتمع أثينا في القرن الرابع قبل الميلاد أعلى مقدار شعرة من منزلة العبيد المسترَقين الذين كانوا جميعاً ملك أسيادهم طبقات الرجال التي حكمت المجتمعات والمنازل.

كانت نساء أثينا ملكاً لرجالهم يورثن كما تورث البيوت والعبيد والماشية. كان وجودهن يعتبر عدماً وبلا معنى إلا لخدمة غرضين تحيا النسوة وتموت لأجلهما إلا وهما:

1- الأمومة والتي اعتبرت أسمى وأهم دور لوجود المرأة وقصارى ما تستطيع بذله للمجتمع.

2- الخدمة العامة لرعاية الرجل والعائلة في المنزل وتعلم فنون الطبخ والخدمة في تنظيف البيت.

وبذلك انحصرت آمال المرأة وحياتها في التطلع إلى الحصول على الذكر الذي يمنحها الطفل والبيت لتثبت وجودها في المجتمع وتحس بقيمتها التي اقتصرت على هذه الأهداف المتواضعة.

وبفضل التربية الاجتماعية والثقة المسحوبة من المرأة إلا في إطار إعادة الإنتاج البشري أو تنظيف المنزل وإبقائه جاهزا للرجل، ولأن هذا هو الهدف المكتسب اجتماعيا من أجل وجود المرأة، نرى أن المرأة قد تقضي حياتها متطلعة إلى الحياة مع رجل وجدته وهي عالمة أشد العلم بعدم وجود أي عاطفة حقيقية من قبلها نحوه وبالذات لأن الأب كان هو المدبر الرئيسي للعلاقة الزوجية واختيار شريك المرأة.

إن علاقة الزوج بالزوجة كانت تخلو من الصداقة الحقيقية وذلك بسبب مركزها السفلي وانعدام التعليم والإعداد لها كإنسانة.

وكزوجة لم تكن المرأة تملك أية حقوق أو توقعات بأن يكون زوجها مخلصاً لها إلى درجة أنها لم تكن تقوم حتى بلوم النساء اللواتي يقوم زوجها بعمل علاقات معهن. إن الزوجة في ذلك العرف كانت هي الشريك الصامت في علاقة الزواج. ولقد كانت علاقات المرأة برجال غير زوجها تعتبر خطيئة لا تغتفر وتعاقب عليها المرأة باعتبار أن تصرفها هذا هو إساءة في تربية المواطنين للمستقبل، بينما لا تكون هناك أي قيمة لا أخلاقية لتصرفات الرجل إذا كانت مماثلة لتصرف المرأة المذكورة.

وفي هذا المجال تبدو كتابات أفلاطون ثورية الطابع عندما يتحدث عن الأوضاع المثالية في «الجمهورية». فلقد كانت آراؤه في المرأة آراءً غير تقليدية في وقتها ومن سخريات القدر أنها لا زالت تبدو وبعد 2500 عام غير تقليدية وغريبة على آذان الكثير في المجتمعات التي تدعي الإنسانية وتقصرها على جنس الرجال فقط.

وهناك الكثير من المجتمعات التي تعامل نساءها كما لا يعامِل أي حيوان أنثاه. ففي «جمهورية أفلاطون» التي تنصب سقراط فيها ليعبر عن آراء أفلاطون يصور سقراط شدة دهشته من المعتقدات التي كانت سارية لتمنع الطبيعة من أخذ مجراها وتسبب هدراً لمصادر بشرية وطاقات تتعدى 50٪ من السكان.

وجهة نظر أفلاطون

ويناقش أفلاطون موضوع المرأة معترضاً على أوضاعها في مجتمع أثينا ومؤكدا أنه ليس هناك من عوائق طبيعية تفرضها الطبيعة على المرأة لتحول بينها وبين المشاركة الفعالة في حقوق وواجبات المواطنين الرجال لسد حاجات الدولة، وأنها مؤهلة لنيل منصب «الملك الفيلسوف» في الجمهورية الذي يحكم ويملك بفضل حكمته وحسن مشورته وانتخابه من قبل الشعب.

ويرى أفلاطون على لسان سقراط أن إعادة الروح الإنسانية إلى المرأة لا تتم إلا بالانتفاع الكامل منها في الدولة والمجتمع، وهذا في حد ذاته لا يحدث إلا إذا حررت المرأة من السجن المنزلي التقليدي والدور المرسوم لها قبل ولادتها.

وينبع من رأيه هذا فكرته التقدمية المشهورة بالقضاء على كيان العائلة الصغير الموجود في جماعات معينة في أثينا وتحويله إلى عائلة المجتمع، حيث يصبح المجتمع عائلة

كبيرة تغدو مصلحة المجتمع فيها فوق مصلحة الفرد وأهم من سلطة الوالدين على الفرد. ويتطرق سقراط لمناقشة الأمر بتوسع أكثر وتحليل أعمق مع تلميذه جلوسون.

شراكة متوازنة بين الرجل والمرأة

يتحدث أفلاطون عن المرأة كشريك في المجتمع ويهزم في «الجمهورية» الرأي القائل بأن دور المرأة قد حددته الطبيعة في حدود المنزل وإعادة إنتاج البشرية.

إن الطبيعة لم تقم بأي شكل من الأشكال بحد وضع النساء في ممارسة إنسانيتهن وحقوقهن ليصبحن شريكات في نشاطات الدولة والحكومة. لقد كان الرجال ينالون الاستحواذ دائماً من خلال حصر الأعمال «المهمة» في المجتمع بهم ومن خلال تنمية عقولهم على حساب اضطهاد عقول النساء. لقد كان الرجال قوامون بالمشاركة في الحرب، صنع الأسلحة، حكم الدولة، كسب المال، بينما خلال كل هذا وذاك تستثني النساء كلية من الأمر، لقد كانت النساء سجينات بيوتهن، سجينات عدم الثقة، سجينات أدوار تقليدية رسمت لهن، وسمحت بأقل بكثير مما قد يدعوه البعض حيوانية. حتى الحيوانات كانت ترتفع بتوازن أكثر في طبيعة علاقة الذكر بالأنثى.

لذلك فإن إدعاء مجتمع أثينا أن الطبيعة تحول دون تحقيق ذاتية الأنثى هو إدعاء باطل، لأن دور الأمومة هو وجه واحد لإنسانية المرأة، وهو ليس كمثل دور الأبوة عند الرجل.

الطريق إلى المساواة الحقة

تعزى إلى «جمهورية أفلاطون» حالة أن المرأة والرجل يجب أن يكتسبا منذ النشأة التوعية العامة بكل إرادتهما، وأن يعطيا نفس التعليم، وأن يعدا نفس الإعداد ليتوليا نفس الأعمال في المستقبل، وتكون الفروق بينهما حسب إرادتهما الشخصية بشكل منفرد لا اجتماعي. كما يقول أفلاطون إن المرأة يجب أن تتعلم الموسيقى والرياضة وفن الحرب.

الجنس الأسمى «وجنس التيارات»

عندما واجه الكثير من المتعنتين المؤمنين بـ «الشوفينية الذكرية» موقف أفلاطون ردوا عليه بأسئلتهم المضادة عن الحواجز والفروق الجسدية التي تمنع المرأة من ممارسة ما

يمارسه الرجل، ورد أفلاطون بأنه إذا كان هناك فرق، فهو تفوق المرأة في قدرتها على تحمل مشاق الحمل والولادة والقيام بما يقوم الرجل أيضاً بفعالية تامة.

الاختلاف الوحيد بين الرجل والمرأة أن المرأة تلد والرجل لا يلد! الخلاف ينتهي عند هذا الحد فقط. وهناك عوامل إنسانية تشرق في مناقشة موضوع المرأة والرجل حيث تجمعهما الإنسانية بما تمليه طبيعتها لا ما نحدده ونرسمه في أذهاننا وندعي أن الطبيعة أوجدته.

إن فكرة تفوق جنس على جنس هي فكرة لا محل لها من الصحة في الطبيعة، فكلنا نتاج لما تمليه البيئة علينا، فالرجال ليسوا جميعهم متكافئين في قدراتهم العملية والعلمية ويختلفون باختلاف نشأتهم وتاريخ حياتهم، فهناك رجل قادر على القيام بعمل معين في سهولة تامة وهناك رجل آخر يفعل نفس الشيء الذي فعله الرجل الأول بشيء من الصعوبة وهناك رجل ثالث يقضي وقته محاولاً تعلم شيء ثم سرعان ما ينسى ما تعلمه بعد دراسته.

وإذا ما كان كل هذا الحديث يقود إلى شيء فإنما يقود إلى الخلاصة الحقيقية البسيطة التي تقول: إن مبدأ التوازن والتساوي التام بين الأفراد منعدم لانعدام الظروف التربوية والتعليمية والشخصية المتكافئة، وإن تأثير البيئة يحدد تطور صفات وقدرات معينة عند فرد ويعدمها عند فرد آخر، وهذا الحديث ينطبق على المرأة والرجل.

إن تميز فرد ما عن فرد آخر يمكن حدوثه بين جنس الرجال كما يحدث في جنس النساء أيضاً معتمداً لا على طبيعة الجنس بل على القدرات الشخصية والتهيئة العامة التي يستطيع الشخص النبوغ والإبداع فيها فهناك الفيلسوفة المبدعة، والموسيقية المبدعة، والسياسية المبدعة، أو الأديبة المبدعة.. الخ. ومحال أن تجتمع كل صفات الإبداع في فرد واحد.

التركيب العائلي

في «جمهورية أفلاطون» تقوم الدولة باختيار الذكر المميز وجمعه بالأنثى المميزة لبناء علاقات زوجية أو جنسية على أساس الطبقة العقلية والتكافؤ الشخصي، وعلى الرغم من

أن هذه التعرفة تمتد إلى ربط الغبي بالغبية أو سيء الحظ بسيئة الحظ مما يخلق مشكلة في الارتباط العاطفي إلا أن حجة أفلاطون في ذلك هو تصنيف وتنقية شعب الجمهورية لإبقاء الجيد ومعالجة السيئ وهذه نظرة مغالى فيها وترتكب بعض الإثم ضد الإنسانية، ولكنها كانت فكرة أشد تقدماً من فكرة مجتمع اليونان الذي كان يدعو أي عنصر غير يوناني بالبربري ويرفض العلاقة الاجتماعية مطلقاً معهم.

ويحدد أفلاطون قوانين معينة تسري على الزوج فيقول على سبيل المثال: «وهكذا فإنه بالنسبة للنساء نرى أنه بارتكاب رجل لخيانة جنسية ضد زوجته يرتكب خطأً ضد المجتمع بأكمله وسيقوم المجتمع بمحاسبته على ذلك ونبذه وتجريده من حقوق كثيرة».

وهذا قانون لم يسمع به في الوقت الذي عاش فيه أفلاطون واعتبر تقدمياً جداً.

«وجمهورية أفلاطون» ترى أن العلاقة الجنسية هي خاضعة للحاجة الجسدية العامة التي تنتج من رغبة الطرفين. هناك تحفظات وقوانين تحددها فيما يتعلق بالزواج والولادة ويحسن جمع الجيد بالجيد والمقبول بالمقبول والضعيف بالضعيف وهذا يتم حدوثه من قبل الحكام والرؤساء لكي نتجنب أي حركة سياسية مضادة، كما يجب بالنسبة لأفلاطون أن يكون هناك احتفال بالزواج وقرابين ويجب الأخذ بالاعتبار تأثير عوامل الحرب والمرض على السكان.

ويرى أفلاطون أن علاقة الأطفال بالوالدين في «الجمهورية» لن تكون هي علاقة تقليدية، فمثلما يدعو إلى انعدام الملكية الخاصة في الأراضي يدعو أيضاً إلى أن يكون الأطفال ملكية عامة للمجتمع بمعنى أن يكون المجتمع كله مسؤولاً عن هؤلاء الأطفال لا الوالدان فقط. وهكذا يحل المجتمع محل دور العائلة في رعاية الطفل والفرد.

وكنتيجة لهذا التكوين الاجتماعي الجديد نتعرض لمشاكل أقل، وأنانية أقل تنمحي مع المستقبل، مثلما نصبح أقل عرضة للاستغلال الاقتصادي الذي يمكن القضاء عليه قضاءً تاماً في المستقبل.

وهكذا نرى أن أفلاطون رغم عيوب كثيرة أخذها النقاد على كتاباته كان ثائراً اجتماعياً في حركته وحليفا للمرأة في زمن كانت تباع وتشترى فيه.

محاورة الجمهورية

تعد محاورة الجمهورية أهم ما كتب أفلاطون لما تضمنته من نظريات مختلفة ارتبطت لتكون نظرة عامة لحياة الإنسان والمجتمع، وكان لها في تاريخ الفلسفة فيما بعد تأثير لم ير مثله كتاب من كتب الفلسفة.

ولئن شاركتها محاورة تيماوس الأثر الفعال خاصة طوال العصور الوسطى حيث كانت عماد معرفتها بالعالم الطبيعي إلا أن تأثير الجمهورية لم يكن مفقودا تماما، إذ تسربت نظرياتها إلى كتاب العالم الروماني وفلاسفة العالم الإسلامي والمسيحي في العصر الوسيط، فتأثر بها من القدماء شيشرون في آرائه عن حكم الطغيان والديمقراطية، وتأثر في مؤلفه «حاكم سكيبيو» بما جاء في أسطورة أر بن أرمنيوس من تصوير للعالم الآخر.

وكان نظام التعليم في العصور الوسطى قريبا جدا من مناهج الدراسة في الجمهورية. إذ قسمت العلوم في العصور الوسطى إلى مجموعة رباعية تتكون من الحساب والهندسة والفلك والموسيقى، أما الجدل الذي جعله أفلاطون الهدف الرئيسي من الفلسفة فقد اختلف وضعه في دائرة معارف العصور الوسطى إذ وضع مع الخطابة والنحو ضمن المجموعة الثلاثية Triviun.

ومع عصر النهضة بعثت جمهورية أفلاطون، وكتب توماس مور يوتوبيا دعا فيها إلى بعض ما جاء في الجمهورية من شيوعية في الأموال عممها على جميع الطبقات.

وفي العصر الحديث أثرت فلسفة أفلاطون السياسية بما دعت إليه من ضرورة التخطيط العلمي للمجتمع وما ينبغي على الدولة أن تقوم به من مهام تربوية واجتماعية وبهذه المبادئ الحديثة التي دعا إليها أفلاطون يمكن أن نرى أفلاطون حيا على مر مئات السنين التي انقضت على كتابته «الجمهورية».

موضوع محاورة الجمهورية

غاية بحث أفلاطون في هذه المحاورة هو تحديد صورة الدولة المثالية التي تتحقق فيها العدالة.

ولما كانت العدالة فضيلة النفس الفردية كما هي نظام يتعلق بالدولة فقد اقتضى بحثه تفسير طبيعة الإنسان وتكوين الدولة على حد سواء حتى يمكن تحديد الظروف الواجب توفرها كي تتحقق العدالة في كل منهما.

ويجد قارئ الجمهورية أن البحث في العدالة وشروط تحققها في المجتمع المثالي يستغرق سبعة أبواب من الأبواب العشرة التي يتكون منها الكتاب.

ثم يعرض أفلاطون لتفسير مصادر الفساد الذي يصيب الدولة والفرد بينه وبين دولته المثالية وأخلاق مواطنها المثالي وبين الدولة الفاسدة التي تفسد فيها أخلاق المواطنين. ويضع أفلاطون قانون تدهور التاريخ من الدولة الصالحة إلى الصورة الفاسدة، ويستغرق بحث هذا الموضوع البابين الثامن والتاسع من الكتاب.

وفي الباب العاشر والأخير من الكتاب يختتم أفلاطون حديثه عن العدالة بتأكيد قيمتها وما يترتب على وجودها من خير للمجتمع وللفرد ويقدم نقده للفن ويبين الأسباب التي من أجلها حكم على شعراء التراجيديا وهوميروس بالطرد من مدينته الفاضلة ويصف ما ينتظر النفوس من حساب عادل في العالم الآخر.

هذا تخطيط تقريبي لارتباط الموضوعات التي وردت في محاورة الجمهورية، ويمكن تلخيصها فيما يلي:

أولاً: تعريف العدالة وشروط تحققها في الدولة وفي الفرد ويستغرق تقريبا من الباب الأول إلى الباب السابع.

ثانياً: مصادر الفساد في الدولة وفي الفرد ويستغرق البابين الثامن والتاسع.

ثالثاً: آراؤه في الفن وفي النفس الإنسانية ويستغرق الباب العاشر.

العدالة وشروط تحققها في الدولة والفرد

أ- **الآراء المختلفة في العدالة**: يعد الباب الأول من الجمهورية بمثابة مقدمة للمحاورة، وحين يستطرد الحديث إلى السؤال عن العدالة تتضح لنا ثلاثة آراء مختلفة تعبر عن مواقف ثلاثة متباينة من مشكلة العدالة هي: رأي كيفالوس الشيخ وابنه بوليمارخوس

ويمثل الرأي السائد عند عامة الناس، ثم رأي تراسيماخوس السفسطائي ويمثل المذاهب الجديدة في الأخلاق والسياسة، وهو الرأي الذي يعارضه سقراط الذي يمثل رأي أفلاطون وموقفه المثالي الأرستقراطي في العدالة.

يدور الحديث في محاورة الجمهورية بأسلوب رواية يرويها سقراط لمستمعين غير معروفين عما جرى في اليوم السابق عند بوليمارخوس بن كيفالوس حيث التقى هناك بعدد من الشخصيات بعضها معروف وبعضها غير معروف مثل كيفالوس الشيخ الثري وأبنائه ومنهم بوليمارخوس الذي سيروى حديثه في المحاورة، ومن الحضور أيضا السفسطائي تراسيماخوس وأخوا أفلاطون أديمانتوس وجلوكون ابني أريستون.

وحين يتطرق الحديث عن العدالة يتقدم بوليمارخوس ابن كيفالوس بتعريف استمده من الشاعر سيمونيدس فيقول إن العدالة تقضي بأن يرد الإنسان كل ماله.

ويوضح هذا التعريف فيقول إن العدالة هي معاملة كل حسب ما يستحق، أو معاملة الأصدقاء بالخير إن كانوا أخيارا والأعداء وهم الأشرار بالشر.

ورغم التعديلات التي يضيفها بوليمارخوس تحت ضغط مناقشة سقراط يرفض الجميع هذا التعريف لأنه ينطوي على تناقض، إذ كيف يضر العادل أعداءه، وبمعنى آخر كيف يقترف العادل ظلما بعدالته؟

وسرعان ما يتدخل في الحديث تراسيماخوس الذي يمثل الآراء الجديدة المتطرفة في السياسة، فيعترض معلنا ضيقه من جدل سقراط وتلاعبه بالألفاظ ويقدم تعريفا ثانيا للعدالة، وهو تعريف ينطوي على مبدأ سياسي أخذت به دولته الأثينية التي توسعت في سياسة الاستعمار وفرضت الحق بالقوة على جميع مستعمراتها، يقول: إن العدالة ليست سوى العمل بمقتضى مصلحة الأقوى. ويفسر تراسيماخوس معنى الأقوى بقوله إن الحاكم يفرض على المحكوم مصلحته والعدالة هي ما تفرضه إرادة الحكم أو الأقوى. لكن مثل هذا التعريف إنما يفيد أن العدالة متغيرة بتغير نظم الحكم وأنها نسبية بالنسبة لظروف الحكام في الدول المختلفة. ومثل هذا التفسير إنما يقترب كل الاقتراب من فلسفة السفسطائيين معارضي سقراط وأفلاطون وعلى رأسهم بروتاجوراس القائل إن الإنسان هو مقياس كل شيء.

وفي مقابل هذه المذاهب النسبية الواقعية في الأخلاق يأتي سقراط وتلميذه أفلاطون بفلسفة مثالية تؤكد أن للقيم الأخلاقية وجودا ثابتا لا يتغير من زمان لزمان أو مكان لمكان كما أنها مطلقة لا تحتمل أي تغير أو تبديل.

ولكي يفند سقراط رأي تراسيماخوس يلجأ إلى تشبيه الحكم بأنه فن من الفنون المفيدة للإنسان غايته تحقيق فائدة للغير لا لأصحابه، وفي مقابل خدمتهم للغير يعوضون بالأجر، لهذا كان الحاكم هو من يعمل لا لمصلحته بل لمصلحة رعيته. ثم يستطرد سقراط إلى وصف العدالة في النفس الإنسانية فيقول إن لكل شيء وظيفة خاصة به، فكما أن للعين وظيفة لا تشاركها فيها الأذن وفضيلتها في أدائها لهذه الوظيفة، كذلك يكون للنفس وظيفة هي الحياة وفضيلتها في حسن توجهها للحياة لتبلغ السعادة، وما العدالة إلا فضيلتها التي هي وسيلتها إلى الحياة السعيدة.

ويبدأ الباب الثاني بتدخل شخصية أخرى تؤيد مذهب تراسيماخوس هي شخصية جلوكون الذي يسترسل في بيان ما يعتقده عامة الناس عن العدالة فيقول إن الناس لا ترغب في العدالة لذاتها ولا يلتزمون بها إلا مجبرين حتى لا يصيبهم أذى من غيرهم إن عرفوا بالظلم، فيذهب مذهب من قال:

والظلم من شيم النفوس فإن تجد ... ذا عفة فلعلة لا يظلم

ويستشهد جلوكون على رأيه هذا بأسطورة خاتم جيجس التي تتلخص في أن راعيا يسمى جيجس كان يرعى مواشي الملك ففاجأه زلزال عنيف انشقت الأرض على إثره في غور منها ليجد حصانا حديديا بجوفه جثة رجل يفوق في الحجم جسم الإنسان، وكانت الجثة عارية وليس بها سوى خاتم في إصبعها فأخذه جيجس وخرج من باطن الغور إلى ظهر الأرض وعاد إلى رفاقه من الرعاة وبينما هو جالس بينهم أدار الخاتم في إصبعه فاختفى من بينهم ولما أداره مرة أخرى عاد للظهور وكرر هذه العملية مرات يختفي فيها ثم يعود للظهور، ولما كان على الرعاة أن يقدموا للملك تقريرا عن ماشيتهم تطوع جيجس بأن يحمل الرسالة إلى الملك فلما دخل القصر قتل الملك وراود الملكة ثم استولى على الملك.

ولنفرض إذن أن هناك اثنين من الناس أحدهما عادل والآخر ظالم وأننا وهبناهما خاتمين من هذا النوع ألا نجد العادل فيهما يستوي مع الظالم ما دام سيخفي عن الناس ظلمه وما دام الظلم وسيلته إلى المنفعة والعدل مضيعة لمصالحه؟

وهنا يتحفز سقراط للرد على هذا الرأي لكي يثبت لهم العكس وهو أن للعدالة في ذاتها قيمتها وأنها الخير الوحيد للنفس الإنسانية وبها وحدها يدرك الإنسان السعادة.

ويحثه جلوكون وباقي الحاضرين على إقناعهم بأن العدل خير من الظلم وأليق بالإنسان. وتخطر لسقراط فكرة قمينة بأن تهديه إلى سبيله في شرح رأيه في العدالة فيقول لنفرض أن قوما من ضعاف البصر أرادوا أن يقرأوا لوحة مكتوبة بالأحرف الصغيرة وأحدهم وجد المكتوب فيها مكبرا ثم يعودون إلى مقارنتها في النقش الصغير، فقال لهم إنني سأتبع نفس الطريقة في بحثي عن العدالة. أليست العدالة موجودة في الدولة كما هي موجودة في الفرد؟ أليست الدولة أكبر من الفرد؟ وما دام الأمر كذلك فسيكون من السهل علينا أن نتبين سماتها وطبيعتها عندما ننظر إليها في الدولة وبعد ذلك نقارنها بالعدالة في الفرد لنجد التشابه بين الصورة المكبرة والصورة المصغرة.

ب- **العدالة في الدولة:** لنبحث أولا كيف تنشأ الدولة لنرى بأي الطرق يمكن للعدالة أن تتحقق فيها، ولقد سبق أن ذكر أفلاطون كيف نشأ المجتمع الإنساني وتطور وأظهر في محاورتي السياسي والقوانين حنينه إلى العصر الذهبي الذي كان يعيش فيه الإنسان في بساطة لا تعرف التعقيد ويعول على الطبيعة في كل شيء، وفي محاورة بروتاجوراس يذكر على لسان السفسطائي بروتاجوراس أسطورة يفسر بها كيف تطور الإنسان من الحياة البدائية إلى الحياة المدنية، فيروي أن الآلهة بعد أن وزعت المواهب على أنواع الحيوان المختلفة لم تبق للإنسان شيئا من المواهب والقوى الطبيعية، ولكن الإله بروميثيوس حامي الإنسان وراعيه سرق له النار والفنون العملية وعلمه استخدامها ليدافع عن نفسه ويستطيع البقاء. لكن المعرفة العملية لم تكفه في حفظ حياته وكان لا بد لكي تنتظم حياته الاجتماعية من معرفة أخرى لذلك وهبته الآلهة معرفة العدالة والعفة لتنتظم حياته الاجتماعية وترتقي علاقاته ومدنيته.

وإلى مثل هذا التفسير يشير أفلاطون في محاورة الجمهورية فيقول إن الفرد وحده ضعيف ومن ثم يكون الاجتماع ضرورة تحتمها الحياة الإنسانية.

وينشأ عن اجتماع الأفراد الحاجة إلى تقسيم العمل فيما بينهم من أجل توفير كافة حاجاتهم الضرورية، وتكون حياتهم في بادئ الأمر بسيطة طبيعية لأنها تتجنب المشاكل التي تنجم عن ازدياد عدد السكان والتي تؤدي إلى قيام المنازعات والحرب.

وحاجات الإنسان لا تقتصر على متطلبات الحياة المادية وإنما ينبغي لأهل المجتمع أن يتذوقوا الفنون والآداب بارتقائهم في أساليب الحياة يطلبون الترف وتزيد حاجاتهم إلى الكماليات فتشتبك المصالح وتنشأ الحروب، ومن هنا ينبغي تكوين طبقة من المحاربين المحترفين يتولون حراسة المدينة والدفاع عنها عند الاعتداء عليها، كما تحتاج المدينة إلى طبقة من الحكام يوجهون الرعية إلى العمل ويرشدون المدينة إلى طريق الخير ويحققون لها العدالة.

فما هي شروط هذه الطبقة التي ستتولى حماية المدينة وقيادتها؟

يقول إن اختيارهم يكون منذ الصغر فيختبرون اختبارات متعددة لنتبين من كان منهم ذا نفس عالية ولياقة بدنية بل يرى تخويفهم بوسائل مختلفة ليرى أيهم أثبت جنانا وأشد مراسا، ويقول لنختبرهم كما يختبر الذهب بالنار، وبعد أن يتلقوا تربية وتعليما طويلا يختار أصلحهم ليكون حاكم، أما من يلونه فيكونون مساعدين له أو حراسا وجنودا.

ولكي نتبين صفات هؤلاء الحراس يكفي أن ننظر إلى كلاب الصيد والحراسة الأصيلة النوع فنجدهم أوفياء أرقاء لأصدقائهم وأصحابهم وأقوياء أشداء على أعدائهم، وكذلك يكون حراس المدينة فيما بينهم ولأعدائهم.

ولكنهم سيجمعون إلى هذه الصفات الأخلاقية، الروح الفلسفية التواقة للعلم والمعرفة. لذلك يضع أفلاطون نظاما معينا في التربية والتعليم. يقول إنه ينبغي مراقبة كل ما يصل إلى أسماع هؤلاء الحكام في طفولتهم من قصص أو فنون تؤدي إلى انحراف ذوقهم وأخلاقهم، وإنما تنمي فيهم قدرة تذوق الجمال حتى يتوفر لنفوسهم التناسب

والاتزان بواسطة الموسيقى والفنون الجميلة التي ترهف أذواقهم كما تقوي الرياضة البدنية أجسامهم.

وإن كنا نربي حكامنا من الصغر على الصدق وباقي الأخلاق الكريمة إلا أننا سنبيح كذبة نلقنها لجميع المواطنين إذ نروي لهم أنهم جميعا إخوة لأن الأرض هي أمهم جميعا، لكن الإله الذي خلقهم قد مزج في طبيعة بعضهم فضة ليكونوا حراسا وجندا، وخلط الباقين بالحديد والنحاس ليكونوا فلاحين وصناعا منتجين حاجات الإنسان المادية.

كذلك يؤكد أفلاطون انقسام المجتمع إلى ثلاث طبقات متمايزة بحكم الطبيعة، ويرى أن لكل طبقة من هذه الطبقات الثلاث وظيفة هيأتها الطبيعة لها وخصتها بها بحيث لا ينبغي لها أن تدخل في عمل الطبقة الأخرى.

ويترتب على ذلك أن تختص الطبقة الممتازة في المجتمع بالحكم ولا يشاركها فيه أحد من الطبقات الأخرى وخاصة الطبقة المنتجة لأنها لا تملك الحكمة ولا التربية والتعليم الذي يهيئها للاشتراك فيه، لذلك نراه يخص كل طبقة من هذه الطبقات الثلاث بفضيلة تناسب طبيعتها، ففي حين يختص الحكام بفضيلة الحكمة ويختص الحراس بفضيلة الشجاعة. فهو يقول إن فضيلة الطبقة المنتجة من الشعب هي في التزامها العفة أو الاعتدال فتعنى بتنظيم ملذاتها وانفعالها بحيث تتحكم في شهواتها.

هذه الفضائل الثلاث هي الشروط الواجب توفرها في طبقات الشعب لكي تتوفر العدالة في الدولة. وتعريف العدالة بناء على ذلك يتلخص في تأدية كل فرد في الدولة للوظيفة التي هيأته لها الطبيعة والتزامه بالفضيلة المناسبة لطبقته، وعلى العكس يكون الظلم والشر حين يتعدى أحد الأفراد أو الطبقات على عمل غيره، بعبارة أخرى تضيع العدالة في رأي أفلاطون لو شارك الاسكافي أو النجار في عمل الفيلسوف الحكيم الذي له وحده حق توجيه الحكم. وبهذا يصدم أفلاطون أول مبادئ حكم الديمقراطية في عصره وفي كل عصر.

ج- نص كلام أفلاطون عن العدالة في الجمهورية: «لتعلم إذن ومنذ البداية وعندما شرعنا في تأسيس مدينتنا أخذنا على عاتقنا واجبا هو أن نبين ما هي العدالة. ولقد ذكرنا

مرارا إن كنت تذكر أنه لا ينبغي لأحد أن يمارس إلا عملا واحدا في المجتمع وهو العمل الذي هيأته له الطبيعة.

- أجل قلنا ذلك.

سقراط: وقلنا إن العدالة تتلخص في انصراف كل إلى عمله وبدون أن يتدخل في أعمال الغير.. أي أن العدالة هي في اهتمام كل بما يخصه. أتعلم الأساس الذي تستند إليه هذه الفكرة؟

- لتعلمني إياها.

سقراط: يهيأ لي أن ما تحتاجه المدينة بعد الفضائل الثلاث التي ذكرناها الاعتدال والشجاعة والحكمة ليس إلا الدعامة التي نشأت عنها هذه الفضائل وبفضلها تستمر في الوجود وهذه الفضيلة هي العدالة.

- أجل بلا شك.

سقراط: فإن كنا نبحث عن أي الفضائل يؤدي إلى كمال مدينتنا أفلا يصعب علينا تحديدها حين نقوا إنها في انقياد المحكوم للحاكم أم أنها في مبادرة الجند في عمل ما يجب عمله أم في حكمة الرؤساء أم في انصراف كل من في المدينة، سواء كانوا أطفالا أو نساء أو عبيدا أو أحرارا حكاما ومحكومين إلى أعمالهم الخاصة دون تدخلهم في أعمال غيرهم؟

- أجل من الصعب تحديد ذلك.

سقراط: فالقوة التي تلزم بها الدولة أفرادها كلا على أداء عمله ستكون على نفس القدر من الأهمية مع فضائل الحكمة والشجاعة والاعتدال.

- بالتأكيد.

- أليست هذه القوة التي تساعد مع باقي الفضائل الأخرى على كمال الدولة هي العدالة؟

- أعتقد ذلك.

سقراط: ولتبحث المسألة من جهة أخرى لترى إن كنت متفقا معي. أليس الرؤساء هم الذين يتولون الحكم في القضايا؟

- نعم بلا شك.

سقراط: وفي أحكامهم هذه بأي شيء يلتزمون إن لم يكن في منع الأفراد من الاعتداء على الغير أو سلب أملاك الغير.

- نعم تلك غايتهم.

سقراط: لأن ذلك هو العدل.

- نعم.

سقراط: وهذا أمر آخر يدعو إلى الموافقة على أن اهتمام كل بما يخصه هو العدالة بعينها.

- هذا صحيح.

سقراط: ولتبحث معي إن كان يمكن للنجار أن يعمل عمل الاسكافي أو الاسكافي عمل النجار أو أن يتبادلا أدوات العمل والمكافأة وإن كان لا يجوز لأحد أن يعمل العملين أو أن يتبادل الناس أعمالهم، ألا يظهر لك أن المدينة ستعاني خسارة كبرى؟

- خسارة بالفعل كبيرة.

سقراط: لكن إن تصادف لأحد الصناع وساعده الحظ فوهبته الطبيعة مالا ووفرة في الأنصار والأتباع فظن أنه بكل هذه الميزات يستطيع أن يدخل ضمن طبقة المحاربين أو بالمثل لو بدا لأحد المحاربين أن يمارس حق الحكام بغير مقدرة أو تراءى لأحد أن يمارس كل هذه الأعمال دفعة واحدة ألا ترى معي أن فيه ذا يكون دمار المدينة؟

- نعم بالتأكيد.

سقراط: إذن فالتعدي على أعمال على أعمال الغير واختلاط طبقات المجتمع الثلاث، ليس في الواقع إلا الفوضى بعينها والدمار، بل هو جريمة لا شك فيها».

تلك هي خلاصة رأي أفلاطون في العدالة الاجتماعية ساقه على لسان سقراط في محاورة الجمهورية. وما من شك في أن أفلاطون بهذه النظرية قد أوضح اتجاها مثاليا أكد انصرافه عن واقع مجتمعه الذي أعلن مبادئ ثورية في الحكم والسياسة. فقد أخذت الديمقراطية في عصره بمبدأ اختيار الحكام والقضاة بالانتخاب وبالقرعة إمعانا في المساواة بين جميع أفراد الشعب سواء كانوا أغنياء أم فقراء وأخذت أيضا بمبدأ التصويت في الأمور العامة فاحترمت رأي الأغلبية العددية في كل رأي.

أما أفلاطون فقد رأى على العكس من ذلك أن أخذ رأي الأكثرية وتدخلها في أمور السياسة والحكم مصيره الفوضى ذلك لأن العدالة عند تقتضي بأن تتخصص للحكم طبقة أرستقراطية لها بالطبيعة مواهب الحكمة والشجاعة التي لا تتوفر عند باقي طبقات الشعب وهي طبقة الحراس.

وقد اهتم أفلاطون بتحديد النظم والشروط الكفيلة بتكوين هذه الطبقة وضمان استمرارها في الحكم، فقدم رأيين عدهما بمثابة موجتين عاتيتين تثيران عاصفة من الدهشة عند سامعيه هما: مبدأ شيوعية النساء والأطفال في طبقة الحكام، ومبدأ تولية الفلاسفة الحكم.

د- **الشيوعية في طبقة الحكام**: يقول أفلاطون إنه يتبع الطبيعة عندما ينادي بالشيوعية وبمساواة النساء والرجال في طبقة الحكام. ألا ترى الأنثى من كلاب الصيد والرعي تشارك الذكر كل شيء؟ كذلك ستكون نساء دولتنا يربين تربية الرجال ويتلقين تعليم الرجال ثم يولين نفس المهام في السلم وفي الحرب كالرجال على السواء، ذلك أن لهن ما للرجال، وليس هناك من سبب يمنعهن عن مزاولة ما هن جديرات به من أعمال.

ولما كانت المرأة ستشارك الرجل في جميع الأعمال الخاصة بطبقة الحكام فقد ترتب على ذلك إلغاء نظام الزواج والأسرة في طبقة الحراس، فلن يختص أحد من هذه الطبقة بزوجة أو ولد، وإنما ستكون جميع النساء والأولاد مشاعا بينهم. ويربى الأطفال في دور حضانة ترضعهم الأمهات وتتركهم لمربيات مختصات حتى يتفرغن لأعمالهن. ويحدد للنساء والرجال في هذه الطبقة سن لا ينبغي لأحد أن ينجب قبل بلوغه ولا بعد تجاوزه حتى لا ينشأ الأطفال ضعفاء إذ يبغي أفلاطون بهذه الفكرة المحافظة على السلالة النقية

التي يوليها الحكم، ويحرم زواج الإخوة وينظم الزيجات في الخفاء حتى يتحكم في إنجاب نسل ممتاز.

ولقد قصد أفلاطون بشيوعية النساء والأولاد إزالة أسباب الخلاف بين أفراد طبقة الحراس، ومن أجل ذلك ذهب إلى تحريم الملكية على أفراد هذه الطبقة وطالب بأن يعيشوا عيشة مشتركة تكفلها لهم الدولة.

ولا يخفى ما تنطوي عليه أفكار أفلاطون هنا من تأثر كبير كان يجري في عصره في إسبرطة وكريت حيث كانت تحكم في هذه البلاد طبقة الأرستقراطية الدورية التي حافظت على نظمها الحربية لتضمن بقاءها في أرض غزتها وبقي أهلها الأصليون مغلوبين على أمرهم زراعا يقومون على خدمتهم، وكان الحكام في هذه البلاد يربون تربية مشتركة ويعيشون في معسكرات من سن العشرين إلى الثلاثين.

وعلى الرغم من كراهية العالم اليوناني لنظم إسبرطة إلا أن الدوائر السقراطية كثيرا ما كانت تظهر إعجابها بها، ولقد سخر الشاعر الكوميدي زريستوفان من هذا الجنون بإسبرطة خاصة في مسرحية الطير، كما سخر من آراء أفلاطون في شيوعية النساء في مسرحية جمعية النساء.

هـ- **حكم الفلاسفة**: أما الموجة الثانية التي يلقي بها أفلاطون بعد قوله بشيوعية النساء فهي قوله: «ما لم يتول الفلاسفة الحكم في الدولة أو أن يتحول من نسميهم ملوكا وحكاما إلى فلاسفة حقيقيين، وما لم نر القوة السياسية تتحد بالفلسفة، وما لم تسن قوانين دقيقة تبعد من لم يجمعوا هاتين القوتين فلن تنتهي الشرور من الدول بل من الجنس البشري».

لكن ما الذي يعنيه بالفلسفة؟

إنها عنده محبة الحكمة أو محبة المعرفة والسعي إلى الحقيقة، فأين الحقيقة؟

ليست الحقيقة عند أفلاطون في الظواهر المحسوسة التي تتوالى في بصرنا وسمعنا، لأن هذه الظواهر ليست دائما كذلك، ولا هي مطلقة فيما لها من صفات. فلو فرضنا أنها جميلة أو خيرة فإنها ليست جميلة ولا خيرة إلا من جهة معينة ولوقت معين، أما المطلق

الدائم الحقيقي فهو مثالها العقلي، الجمال في ذاته والخير في ذاته، وهذه المثل هي وحدها موضوع علم الفيلسوف. لذلك يفرق أفلاطون بين الظن وهو المعرفة التي تقف عند حدود الظواهر الحسية وبين العلم وهو المعرفة اليقينية التي تدرك الحقائق العقلية أو المثل.

ولأفلاطون تشبيه مشهور يلخص المثل وهو المعروف بتشبيه الكهف، يصور فيه عامة الناس مسجونين في كهف مظلم منذ الصغر وقد قيدوا في هذا الكهف منذ ولادتهم وأداروا وجوههم إلى شاشة على جدار الكهف تنعكس عليها ظلال ما هو في خارج الكهف من ضوء ينير عالما من الناس الذي يسيرون حاملين عرائس خشبية على أكتافهم. ولما كان هؤلاء المسجونون لا يستطيعون أن يلتفتوا وراءهم فإنهم يظنون الظلال التي يرونها على جدار الكهف حقائق ويتوهمون ما يسمعونه في خارج الكهف من أصوات أنها صادرة عن هذه الأشباح، فإذا تمكن أحدهم من أن يخرج من الكهف ليرى الحقائق في الخارج وعاد هذا الرجل ليخبرهم أنهم واهمون فيما يظنونه حقيقة فسيسخرون منه وينكلون به. وكذلك حال الفيلسوف بين قومه لأنه يكشف للناس وهمهم بعد أن يرتفع من إدراك المحسوس إلى المعقول، معتمدا في ذلك على منهج الجدل الذي يبدأ بالمران على التصورات الرياضية ثم يرتفع منها إلى إدراك المثل العقلية إلى أن يصل إلى قمة عالم المثل الذي هو مثال الخير.

وكذلك نجد الأبواب الثلاثة من الخامس إلى السابع استطرادا يشرح فيه أفلاطون فلسفته الميتافيزيقية في الوجود، ذلك لأنه يعد دراسة الفلسفة أهم شرط من شروط تكوين الحكام في الدولة العادلة وهي وحدها الدراسة الكفيلة بالارتفاع بهم من القيم والمبادئ الواقعية التي يأخذ بها أكثر رجال السياسة في عصره ومن يماثلهم من الخطباء والسفسطائيين أمثال جورجياس وبروتاجوراس وإيزوقراط إلى القيم والمبادئ المثالية التي تقوم عليها المدينة الفاضلة.

و- العدالة في الفرد: وبعد أن يكون أفلاطون قد انتهى من تعريف العدالة في المجتمع وشروط تحققها يقول إن العدالة في الفرد لا تختلف عنها في المدينة لأنها ليست إلا صورة مصغرة لها.

إن العدالة في النفس الفردية ليست سوى ائتلاف قوى النفس المختلفة لتقوم كل منها بالوظيفة الخاصة بها تتوفر لها الفضيلة المناسبة لها، فالقوة الشهوانية فضيلتها العفة تلزمها حدودها وتمنعها من تجاوز حدود الاعتدال، والقوة الغضبية فضيلتها الشجاعة تبين لها ما ينبغي لها المبادرة بفعله وما ينبغي لها تجنبه، وللقوة العاقلة فضيلة خاصة بها هي الحكمة التي تبين لها الخير الأقصى الذي ينبغي أن تتجه له النفس.

فإذا انتظم عمل هذه القوى وتمت لها هذه الفضائل الثلاث تحققت العدالة، لأنها تعني في النفس ما تعنيه في الدولة من انصراف كل قوة من قواها إلى عملها الخاص وانتظام كل هذه القوى بحيث تخضع القوة الشهوانية للقوة الغضبية وهذه بدورها للقوة العاقلة التي توجه عمل الجميع إلى الخير بمقتضى ما لها من حكمة.

مصادر الفساد في الدولة والفرد

بعد أن انتهى أفلاطون من وصف دولته المثالية العادلة ومواطنها الحكيم العادل، بقي عليه أن يبحث في الدولة الفاسدة وصفات مواطنيها وحكامها، وغايته في النهاية أن يبين الفرق الشاسع بين سعادة المدينة الفاضلة وشقاء المدينة الظالمة.

ولقد كان بحثه هذا من جهة أخرى بحثا في أسباب وعلل وتدهور التاريخ في سيره من النظم المثالية إلى النظم الأكثر نقصا حتى الدول الفاسدة تماما.

ولكن ما هي الدساتير والنظم الناقصة في رأي أفلاطون؟

إنها دساتير كريت وإسبرطة التيموقراطية ثم الأوليجارشية (الأوليجاركية)(1) ومقابلها الديمقراطية، وأسوؤها جميعا الطغيان، آخر درجات التدهور والفساد. وهكذا تكون لدينا خمسة دساتير واحد فقط منها هو الدستور الصالح، دستور المدينة المثالية الارستقراطية، وأربعة دساتير فاسدة. ويقابل هذه الدساتير خمسة أنماط لأخلاق الإنسان، لأن طباع الناس هي التي تكون الدساتير المختلفة وإن كنا نسير في البحث هنا من

(1) التيموقراطية هي حكومة الارستقراطية الحربية والأوليجارشية هي حكومة الأقلية الغنية.

الدساتير إلى أخلاق المواطنين في هذه المدن، أي نسير من التيموقراطية إلى الإنسان الأوليجارشي ومن الديمقراطية إلى الإنسان الديمقراطي، ومن الطغيان إلى الطاغية.

ولم يكن أفلاطون هو الوحيد الذي بدأ هذه الدراسة والمقارنة للدساتير، إذ كان الناس في اليونان يتباهون بالديمقراطية الأثينية وخاصة الخطباء والسياسيون والسفسطائيون. ولقد ملأ انتصار اليونان على الفرس نفوسهم عزة وفخرا، ألم يقهروا تلك الجماعات التي يحكمها سوط الطاغية؟ ولكن من جهة أخرى كان الصراع بين أثينا وإسبرطة على السيطرة على باقي بلاد اليونان يمثل من جهة أخرى صراعا بين نظامين داخليين بين الديمقراطية الأثينية والارستقراطية الحربية في إسبرطة، ولقد جند هذا الصراع الأقلام كما جند الجيوش، وأريقت فيه الدماء والأموال على السواء، وحدثنا هيرودوت عن النظم الثلاثة المعروفة في اليونان وهي: الملكية والارستقراطية والديمقراطية.

وعلى العموم يمكن أن نقسم حديث أفلاطون في هذا الموضوع إلى ثلاثة أجزاء هي:

أ- وصف التيموقراطية وتحولها إلى الديمقراطية.

ب- وصف الطغيان.

ج- سعادة الفيلسوف ومقارنتها بشقاء الطاغية.

أ- من التيموقراطية إلى الديمقراطية: إن الدستور المثالي عندما يتحقق في الواقع يتعرض لظروف التغير والنقص فتتحول المدينة الفاضلة من دولة ارستقراطية تحكمها عقول الحكماء إلى دولة تيموقراطية تحكمها العاطفة والحماسة والقوة الغضبية.

وترجع أهم أسباب تغير الحكم وفساده إلى الفساد الذي يصيب حكام المدينة، إذ يحدث نتيجة عدم مراعاة قوانين الدولة والزيجات الخاطئة أن يعقب الحكام نسلا لا يماثل طبيعة آبائه في الأصالة والامتياز، وعندئذ يختلط المعدن الذهبي والفضي بالحديد والنحاس فيقع الحكم في يد طبقة يتغلب على طبيعتها الحقد والكراهية وتسودها الحماسة للحرب والنضال فتكون دولة الارستقراطية أو التيموقراطية.

أما عن أخلاق مواطن هذه المدينة فهي أخلاق المحارب الذي لا يتحمس لشيء قدر حماسته للرياضة والصيد والحرب، ولا يقدر من الأعمال سوى الأعمال التي تجلب

المجد والشرف وتراه في صباه لا يكترث للمال ولكنه بتقدمه في العمر يأخذ في تقدير الثروة ويتجه إلى لذات الحياة وذلك لأن القوة العاقلة فيه قد تخلت عن القيادة للقوة الغضبية والحماسية.

وإذا ساء حال التيموقراطية تحولت إلى أوليجارشية أي حكومة القلة التي تسعى إلى جمع المال بحيث لا يكون للفقير فيها أي نصيب ولا للفضيلة أي حساب، وينتهي الأمر بانقسام المدينة إلى مدينتين: مدينة للأغنياء وأخرى للفقراء، وكل منهما تتآمر على الأخرى ويملؤها الشك منها. ويحدث هذا حين يعقب الحاكم التيموقراطي ابنا لا يقدر في حياته إلا المال، ولا يكترث لما يكترث له الأب من مثل المجد والشرف والكرامة، وإنما تراه يكره كل هذه القيم ولا يجد لها في قلبه مكانا إلى جانب حب المال والثروة والشهوة للماديات لذلك يسجد العقل والشجاعة عنده على قدمي الشهوة. ولكن إذا ساءت الحال ودب الفساد في الطبقة الحاكمة تحول الحكم من يد الأوليجارشية إلى يد الديمقراطية.

إذ يأتي اليوم الذي تضعف فيه الطبقة الحاكمة لإهمالها تربية أبنائها وتضحيتها بكل القيم في سبيل شهوة المال، فيجد الفقراء أنفسهم من حيث الفضيلة والقوة والعدد أقوى من حكامهم الأغنياء فينتصرون عليهم ويساوون بين الجميع حتى يولوا الحكم والمناصب بالقرعة.

وفي هذه الدولة لا يقدس الإنسان شيئا إلا الحرية، ولكن ما يظنه أفلاطون في هذه الدولة هو أنها لا تؤدي إلا إلى الفوضى، إذ سيتبع كل فرد فيها أهواءه فتتعدد المبادئ والقوانين، ويبدو هذا النظام جميلا في نظر البعض لأنه سيصير أشبه بثوب مزركش بكل الألوان الزاهية ولكنه في الحقيقة بين المتساوين وغير المتساوين.

أما مواطنها الديمقراطي فهو ذلك الذي ترك العنان لكل شهواته ولقب المخازي بالفضائل حتى دعا السفاهة حسن التربية والفوضى حرية والتهتك رقيا والوقاحة شجاعة.

ذلك هو الديمقراطي الذي ينحسر عن فكرة مبادئ الحق والاتزان والذي يساوي بين جميع الشهوات ويتقلب بحسب الأهواء، فهو يوما يشجع الموسيقى وألحان الناي، ويوما يعكف على الرياضة وما يعالج به بدنه ويكتسب به القوة، وتراه كسولا حينل

وغارقا في العمل عاكفا على الفلسفة حينا آخر، لا يعرف لنفسه نظاما ولا لسلوكه ضابطا، وهذا هو محب المساواة.

ثم ننتقل بعد ذلك إلى وصف أفلاطون لنظام الطغيان الذي يعده ثمرة ونتيجة لنظام الديمقراطية.

ب- **الطغيان**: ظهر نظام حكم الطغاة منذ القرن السابع قبل الميلاد في مدن آسيا الصغرى وبخاصة المدن التجارية والصناعية، ثم انتقل هذا النظام بعد ذلك إلى بلاد اليونان نفسها فظهر في سيكيون وكورنثا وأثينا، وانتقل بعد ذلك إلى جنوب إيطاليا وصقلية التي تولى الحكم فيها الطاغية ديونيسوس معاصر أفلاطون.

وكان الطغاة في أكثر الأحيان يعارضون حكم الأغنياء وأصحاب الأراضي الزراعية ويحمون التجارة والصناعة ويناصرون طبقات الشعب الفقيرة وينشرون عبادة آلهتها، وكان أكثرهم يرى الفنون والآداب، ويناصر أكثرهم مبادئ المساواة والحرية، ومن أشهر هؤلاء في أثينا: بزيستراتوس وكلستنيس وبريكليس. ولكن وجد من يعارض حكمهم ويصفه بأنه حكم الشهوة والأنانية الفردية، وكان أفلاطون على رأس معارضي هذا النوع من الحكم، وكانت تجربته الشخصية مع ديونيسوس طاغية سيراقوصة بصقلية من أهم الأحداث التي أثرت في آرائه السياسية.

ولم يكن ديونيسوس في الواقع طاغية فاسدا، ولكنه قاد الحروب الكثيرة ضد أعداء بلاده وخاصة القرطاجنيين وطرد الأغنياء ووزع الأراضي على الشعب.

لكن أفلاطون رغم ذلك يعد حكم الطغاة أسوأ أمثلة الحكم، ويرى أنه في ظل حكم الطغاة تصل الفوضى باسم الحرية إلى أسوأ درجاتها بحيث تنقلب الأوضاع فيتحول الحاكم إلى محكوم والمحكوم إلى حاكم، حتى نظام الأسرة يختل فلا يجرؤ الأب على توجيه ابنه بل يخشاه إذ يعد الابن نفسه مساويا لأبيه، ويعد الغريب نفسه مساويا للمواطن، بل أسوأ من ذلك في رأي أفلاطون أن يعد الرقيق نفسه مساويا في الحرية لسيده وعندئذ تثور حتى الدواب على أوضاعها.

وتؤدي زيادة الحرية إلى نقيضها أي إلى العبودية وذلك حين يختار الشعب مدافعا عنه لكنه سرعان ما ينقلب إلى طاغية يتخلص ممن نصبوه حاكما ويحيط نفسه بحراس من

المرتزقة ويسوق شعبه إلى الحروب ولا يجد من يمدحه إلا العبيد وإلا شعراء التراجيديا الذين يحبذون حكم الديمقراطية والطغيان، لذلك لا يتردد أفلاطون في طردهم من مدينته الفاضلة.

ج- **شقاء الطاغية وسعادة الفيلسوف:** ولكن لننظر إلى حياة الطاغية لنرى هل سيسعد أم سيشقى بطغيانه، ولكي نتبين ذلك فلنبحث في طبيعة النفس الإنسانية.

فالنفس الإنسانية شأنها شأن الدولة تنقسم إلى ثلاث قوى تناسبها ثلاث لذات، فقوة عاقلة لذتها الفكر والمعرفة، وقوة غضبية تثور للكرامة، وقوة شهوية تسعى إلى كافة اللذات المادية. والفيلسوف هو من سلم القيادة في حياته لتوجيه القوة العاقلة فكان سعيه دائما وراء الحق وأصبحت لذته الكبرى في المعرفة وفي الفكر، أما الطاغية فهو من انقاد لأسفل قوى النفس للقوة الشهوية التي لا تنفك تطلب اللذات المادية وهي لذاتٌ وهمية زائلة تستعبد صاحبها وتشقيه لأنها أشبه بوحش جهول في باطنه يسوقه إلى إرضاء شهواته وارتكاب كافة المخازي والمساوئ.

فإذا قارنا بين حياة الفيلسوف وحياة الطاغية فإننا نتبين سعادة الفيلسوف وشقاء الطاغية، فاللذات التي يطلبها الحكيم من نوع اللذات العقلية التي تهب النفس ائتلافا ونظاما يكسبها الفضيلة ويخضع قواها لتوجيه العقل وإدراك الخير في النهاية.

أما لذات الطاغية فهي من قبيل اللذات الحسية التي ليست في الحقيقة لذات حقيقية بل لذات وهمية سالبة يجري وراءها كمن يقفو أثر شبح لا حقيقة له شأن الطرواديين حين انقادوا لحرب ضروس لاقتفائهم شبح هيلينا.

والخلاصة أن الحكمة والفضيلة هما سبيل الإنسان إلى السعادة، ويحق لنا أن نجيب على رأي جلوكون الذي ذكره في الباب الثامن من هذا الكتاب بأن من الخير للإنسان أن يتظاهر بالعدالة وأن يرتكب الظلم ما دام يعود عليه بفائدة، لأن العدالة تنطوي في ذاتها على قيمتها وهي وحدها الخير الوحيد الذي يليق بالفيلسوف وبالنفس الإنسانية، ويبقى على أفلاطون بعد ما بينه من أفضلية العدالة للنفس الإنسانية أن يثبت ما ينتظر العادلين بعد الموت من ثواب جزاء فضيلتهم في هذه الحياة، وبهذا الموضوع يختتم محاوراته بعد أن يكون قد وقف وقفة عند الفن ونقده في بداية الباب العاشر من الجمهورية .

رأي أفلاطون في الفن والنفس

قد يبدو لقارئ الجمهورية أن نقد أفلاطون للفن وحديثه عن مصير النفس موضوعان بعيدان عن الموضوع الرئيسي للمحاورة، لكنهما في الحقيقة مكملان لبحثه في العدالة، لأنه يهاجم الشعر والتصوير من أجل العدالة، وبحثه في مصير النفس الإنسانية إنما يهدف إلى تأكيد قيمة العدالة وإثبات أنها الخير الوحيد الذي يناسب النفس الإنسانية.

أ- نقد الفن: لقد أرجأ أفلاطون حديثه عن الفن إلى الباب الأخير من جمهوريته وذلك بعد أن كان قد انتهى من وضع نظرياته الاجتماعية والسياسية ومن تفسيره لحقيقة النفس الإنسانية. ولقد بنى نقده للفن على أساس هذه النظريات السالف ذكرها في الجمهورية.

فهو يعارض شعر هوميروس وشعراء التراجيديا من وجهة نظر المصلح الاجتماعي ويعارضه أيضا باسم الفيلسوف الأخلاقي الذي يهدف إلى إصلاح النفس واكتمال فضيلتها.

ولقد كان للشعر قديما وعند اليونان بوجه خاص وظيفة اجتماعية وأخلاقية كبرى، إذ لم تكن غايته بعث النشوة الجمالية عند جمهور المتذوقين أو بهجتهم فحسب، وإنما كان يقدم للمجتمع القديم ما تقدمه الكتب المقدسة من توجيه للحياة الإنسانية في كافة أنحائها.

ولقد كان من الطبيعي أن يقدر أفلاطون هذه الوظيفة الهامة للفن في عصره، ولقد انتهى من ذلك إلى الثورة على الاتجاهات الشائعة في عصره سواء في مضمونها أو في أشكالها.

أما من حيث المضمون فقد أحنقه في الشعر نزعات عاطفية سادت شعراء التراجيديا وخاصة معاصره يوريبياس، وأحنقه من التصوير أنه أصبح واقعيا يعكس الأشياء كما هي مرئية ومنظورة بكل تفاصيلها ولا يتعمق إلى ما ينطوي عليه من معنى مثالي وأخلاقي.

لقد أصبح المصور على حد قوله أشبه بحامل مرآة يديرها في كل الاتجاهات فيصنع بها كل ما يشاء مما في السماوات وما في الأرض بسرعة فائقة وبغير معرفة منه ولا فهم ولهذا فقد اتهم الشعراء والمصورين بأنهم لا يقدمون خلقا فنيا يعبر عن الحقيقة أو يهدي

إلى الخير وإنما يقدمون خداعا يضلل النفس عن الحق ويخل باتزانها خاصة شعراء التراجيديا الذين يثيرون عاطفة الجماهير بما يعرضونه على خشبة المسرح من مآس عنيفة وانفعالات عاصفة.

ويظهر لنا - في ضوء تفسير النقاد لتاريخ الفن والأدب اليونانيين - أن فن التصوير الذي يصفه أفلاطون بأنه خداع ومحاكاة للواقع إنما ينصب على اتجاه واحد من اتجاهات فن التصوير القديم هو اتجاه مصوري عصر أفلاطون الذي مال إلى الواقعية وأخذ بقواعد فن المنظور والخداع البصري والبراعة في استخدام درجات اللون لنقل المنظر المرئي للمتذوق، وكان من أشهر أتباع هذه المدرسة في التصوير أبوللودورس وبراسيوس وزوكسيس وهو الذي ذكر بليني أن الطيور كانت تهبط لتنقر الكرم الذي صوره في لوحاته.

أما شعراء التراجيديا فهم وحدهم المقصودون بنقد أفلاطون للشعر لأنهم أنصار حكم الديمقراطية والطغاة، ولأنهم يثيرون عواطف الجماهير ويقوضون مثل البطولة المتزنة التي يريدها أفلاطون لحكام مدينته.

من هنا نستطيع أن ندرك كيف قضى أفلاطون على الاتجاهات الفنية المعاصرة له، إذ لم يجد فيها ما يرجوه من أهداف في خدمة فلسفته وأهدافها العلمية والاجتماعية والسياسية. وإنما كان يستلهم في نقده هذا أنماط الفن التقليدي القديم الذي قدمته الحضارات القديمة وبخاصة حضارة قدماء المصريين.

ولقد أفصح أفلاطون في الجمهورية وفي غيرها من المحاورات الأخرى عن إعجابه بأنواع من الفن الذي رأى فيه تعبيرا عن الأهداف الدينية والمثالية والأخلاقية. فقد كان في التصوير والنحت أميل إلى الإعجاب بالطراز الهندسي المرتبط بقواعد رياضية ثابتة، وفضل في الموسيقى ما عبر عن ائتلاف النفس واتزانها، لذلك فقد رفض دخول الموسيقى الأيونية والليدية مدينته الفاضلة لرخاوتها وميوعتها ولم يستبق إلا الموسيقى الدورية والفريجية، وهي الموسيقى الباعثة لحماسة الجند أو الهدوء والاتزان في النفس.

أما رأيه في الشعر فقد عرضه في موضعين من محاورة الجمهورية، إذ تحدث عنه في الباب الثالث ولم يحكم عندئذ برفض الشعر كله من الجمهورية بل اعترض على الشعر

التمثيلي الذي وصفه بأنه شعر المحاكاة يتلون الشاعر فيه بشتى الآراء والانفعالات ويثير في سامعيه أيضا مثل ما ينفعل به ولا يبين لهم طريق الصواب والخير، أما الشعر الغنائي والملحمي والتعليمي فقد قرظه وأعجب به لأن الشاعر يستطيع بهذه الأساليب البسيطة التي لا تستعمل المحاكاة أو التمثيل أن يعبر عما بذاته من حقائق ومثل سامية خالدة هي وحدها الجديرة أن يهدف إليها الشعر. لذلك يختتم النقد الذي ساقه في الباب العاشر من الجمهورية برفض التصوير والشعر الذي يلجأ إلى محاكاة الواقع ويؤكد ضرورة ارتباط الجميل بما هو خير ونافع ولا يطلب في مدينته الفاضلة إلا أناشيد مدح الآلهة والأبطال.

ويكفي لتوضيح معالم هذه النظرية في الشعر والتصوير أن نراجع ما كتبه على ضوء التوضيح السابق.

فأفلاطون يرى أن للشعر أسلوبين: أسلوب بسيط وأسلوب محاكاة:

«سقراط: يكفي ما قيل عن المضمون ولنبحث في الأسلوب كي نكون قد تناولنا بطريقة سليمة المضمون والشكل على السواء، أي ما يقوله الشعراء وكيف يقولونه.

– لست أفهم ما تعنيه.

سقراط: لا بد من الفهم، وقد تفهم أكثر بالطريقة الآتية؛ أليس كل ما يقوله قصاصو الأساطير والشعراء روايات ماضية أو حاضرة أو مستقبلة؟

– لا يمكن أن يكون غير ذلك.

سقراط: ألا يكون أسلوب الرواية إما بسيطا أو محاكيا (تمثيليا) أو كليهما؟

– أرجوك أن تفسر ذلك أكثر.

سقراط: يبدو أني معلم غامض لا أعرف كيف أوضح قصدي وسوف أعمد إلى ما يعمد إليه من لا يعرفون كيف يوضحون مقاصدهم، فبدلا من أن أتناول الموضوع بوجه عام أتناول جزءاً منه وأحاول توضيح ما أريد قوله ولتجيبني بما تعلمه عن ظهر قلب من بداية الإلياذة إذ يروي الشاعر أن الكاهن خريسيس رجا أجاممنون أن يرد له ابنته فلما ثار الأخير على هذا الطلب دعا الكاهن الآلهة واستعداها على الإغريق.

- نعم أعرف.

سقراط: أو تعلم أيضا هذه الأبيات التي يقول فيها الشاعر: ودعا الكاهن على جميع الإغريق وخاصة على ابني «اتريد» حاكمي الشعب. والشاعر إذ يروي ذلك إنما يتحدث بأسلوبه الخاص ولا يوهمنا بأن أحدا غيره يتكلم، أما فيما يرد بعد ذلك فعلى العكس يحاول هوميروس أن يخفي عنا أنه هو المتحدث وإنما يتحدث كما لو كان هو شخصية خريسيس كاهن أبوللون، وعلى هذا النحو يروي الأحداث التي جرت في إليون وإيثاكا والأوديسا.

- هذا صحيح.

سقراط: وعندما ينطق الشاعر بكلام على لسان أحد شخصياته ألا نقول إنه يحاكي بقدر الإمكان لغته؟

- أجل هو كذلك.

سقراط: أليست محاكاة شخصية الغير سواء باللغة أو الحركة هي التمثيل؟

- نعم بلا شك.

سقراط: وكذلك يبدو أن هوميروس وباقي الشعراء قد استعانوا بالمحاكاة في رواية قصصهم.

- نعم بكل تأكيد.

سقراط: لكن على العكس إذا لم يختف الشاعر وراء شخصيات روايته فلن يوجد في شعره محاكاة.

ولكي لا تقول إنك لا تفهم فسوف أشرح لك أكثر فأقول: إن هوميروس حين يروي ما قاله خريسيس للمملوك بأسلوبه لا بأسلوب خريسيس فلن يوجد هنا محاكاة بل رواية بسيطة فيصبح شكل الحديث على النحو التالي وبالنثر لأني لسن بشاعر: «وبعد أن جاء الكاهن ودعا الآلهة بأن تنعم عليهم باحتلال طروادة وأن تحفظهم، وطلب من الإغريق أن يردوا له ابنته نظير فدية، وبعد أن انتهى من الكلام أظهر له الإغريق موافقتهم

إلا أجاممنون الذي غضب وأمره بالانصراف وإلا فإن صولجانه وطلاسمه لن تجديه شيئا. وأضاف أن ابنة الكاهن لن تسلم له إلا بعد أن تكون قد هرمت في أرجوس، فخاف الكاهن العجوز وانصرف ولكنه وجه دعاءه لأبوللون ورجاه باسم المعابد والقرابين التي كرسها له بأن يوجه طعناته للإغريق وأن ينتقم لدموعه» كذلك يكون الأسلوب البسيط؛ أسلوب الرواية.

- فهمت الآن.

سقراط: وافهم أيضا أن هناك رواية أخرى تقابل هذه وهي تستخدم في الحوار.

- إنها الشكل الخاص بالتراجيديا.

سقراط: حقا هو ذلك تماما، وإني لأعتقد أنك قد أصبحت ترى ما لم أستطع أن أوضحه لك الآن، وهو أن الشعر والأساطير منها أنواع تنطوي على المحاكاة، أي الكوميديا والتراجيديا كما قلت على التو، ومنا أنواع تتلخص في الرواية، وهي المستعملة في الديثورامب، وهناك نوع يجمع الأسلوبين وهو الذي يستخدم في الملحمة.

- لقد فهمت ما نعنيه.

سقراط: لتذكر أننا قد أوضحنا ما يجب أن يقال وبقي علينا أن نوضح كيف يقال.

- نعم ذكرت ذلك.

سقراط: كنت أقول ينبغي أن نقرر هل سنسمح للشعراء أن يستعملوا المحاكاة أم نمنعهم من المحاكاة.

- أظنك تقصد هل سنسمح في مدينتنا بدخول التراجيديا أم نمنعها؟».

ويرى أفلاطون أنه لا يليق بحكام المدينة الفاضلة أن يمارسوا المحاكاة لأنها ستعودهم التقلب والتغير بحسب الظروف الأحوال، وهذا ما لا ينبغي للحكام الذين يجدر بهم التمسك بالفضائل، ويختتم حديثه عن المحاكاة بعبارته المشهورة: «ويبدو لي أنه إذا حضر مدينتنا رجل ماهر في اتخاذ كل الأساليب ليعرض على الجمهور أشعاره فسوف نكرمه تكريم كائن مقدس، ولكننا نخبره أن لا مكان لمثله في مدينتنا ونصرفه إلى مدينة

أخرى بعد أن نعطره بالمسك ونتوجه بالغار. أما نحن فلا يناسبنا إلا شاعر وقصصي أكثر جدية وأقل سحرا يناسب خطتنا ولا يحاكي إلا أسلوب الأمناء من الناس ولا يتخذ إلا اللغة التي وصفناها منذ البداية عندما حددنا منهج تربية الحراس».

ويعود أفلاطون للحديث عن الشعر في بداية الباب العاشر من الجمهورية فيقول: لن نقبل بأي حال من الأحوال ذلك النوع من الشعر الذي يتلخص في المحاكاة وتتضح ضرورة رفض هذا الشعر خاصة بعد ما سبق أن ذكرناه عن قوى النفس المختلفة.

- وكيف يكون ذلك؟

سقراط: سأشرحه لك ما دمت لن تشكوني لشعراء التراجيديا وباقي المؤلفين الذين يمارسون المحاكاة، إذ يبدو لي أن كل هذه الأعمال تفسد نفوس من يستمعون لها ما لم تكن نفوسهم محصنة بمعرفة تمنع تأثيرها الفاسد.

- لكن لم تتحدث على هذا النحو؟

سقراط: يجدر أن أخبرك أن عاطفة معينة لدي منذ الصغر تدفعني إلى احترام هوميروس وتمنعني من مواصلة هذا العمل، إذ يبدو لي أنه كان المعلم الأول والمرشد لكل هؤلاء التراجيديين. لكن تقديرنا للحق يفوق تقديرنا لأي إنسان ولذلك فسوف أمضي في الحديث.

ب- المحاكاة في التصوير والشعر: يشرح أفلاطون ما يقصده بالمحاكاة بأمثلة من الأشياء المختلفة كالأسرّة والمناضد مثلا، فيقول إن الأسرّة يجمعها مثال واحد هو مثال السرير، هناك بعد ذلك السرير المثالي سرير خشبي صنعه النجار محاكيا في ذلك السرير المثالي رسم السرير، ثم أخيرا صوره المصور بعد أن حاكى السرير الخشبي الذي صنعه النجار، فثمة ثلاثة أنواع من الأسرّة يقابلها ثلاث درجات من الحقيقة أعلاها المثال وأدناها الصورة المرسومة، وكذلك يكون المصور الذي يحاكي ما يظهر له من الشيء المصنوع أقل الناس علما بحقيقة ما يصور ولا يختلف الأمر في الشعر عنه في التصوير، فهوميروس جد التراجيديين كلهم بعيد في فنه عن الحقيقة بعد المصور الذي لا يصور إلا المظهر. يقول أفلاطون:

«سقراط: أخبرني باسم الإله زيوس، أليست المحاكاة بعيدة عن الحقيقة بثلاث درجات؟

– نعم.

سقراط: وعلى أي جزء من نفس الإنسان يقع تأثير المحاكاة؟

– فيم تبغي الحديث؟

سقراط: أبغي أن أقول ما يلي: ألا يبدو الحجم الواحد متغيرا في نظرنا بحسب قربه أو بعده؟

– نعم يبدو كذلك.

سقراط: ألا تظهر الأشياء مستقيمة أو منكسرة بحسب رؤيتنا لها خارج الماء أو بداخله؟ وتبدو محدبة تارة ومقعرة تارة أخرى بحسب خداع البصر الناتج عن استعمال الألوان. ثم ألا يُحدِث لنا هذا الاضطراب في الإدراك اضطرابا في النفس؟ إن التصوير بالظلال إنما يعتمد على هذا النقص في طبيعتنا شأنه شأن السحرة والمشعوذين عندما يضللونا بخداعهم وحيلهم.

– هذا صحيح.

سقراط: لكن ألم يكتشف الإنسان وسائل تقيه هذا الخداع مثل القياس والحساب والوزن، وذلك لكي لا يغلب على تفكيره المظهر المتغير، وإنما يعمد إلى القدرة القادرة على الحساب والقياس والوزن.

– هو كذلك بلا شك.

سقراط: وإذن فيمكن أن نعتبر كل هذه العملية من عمل القوة العاقلة في نفوسنا.

– أجل من العقل.

سقراط: أما هذه القوة التي يتغير حكمها من وقت لآخر فتتعارض مع المقياس وتظهر الأشياء تارة متساوية وتارة أخرى متعارضة، ألا تختلف عن القدرة التي تحكم بحسب المقياس.

- نعم تتعارض.

سقراط: أليست القوة التي تلتزم بالمقياس والحساب هي أسمى أجزاء الجسم؟

- بلا شك.

سقراط: وما يتعارض معها ليست إلا قوة من القوى الدنيا؟

- نعم ضروري.

سقراط: لقد أردتك أن تصل إلى هذه النتيجة عندما قلت إن التصوير وكل فن تمثيلي لا يحفل بالحقيقة وإنه من جهة أخرى يتصل بالجزء الذي يصدف فينا عن الحكمة ولا يتجه إلى أي شيء سليم أو حقيقي.

- هذا صحيح.

سقراط: ومن الواضح أن الشاعر التمثيلي المحاكي لا يسترشد بالمبدأ العاقل في النفس ولا يرضيه بما له من مواهب فنية ما دام يرغب في كسب رضا الجمهور، ولكنه يسعى إلى محاكاة الخلق المنفعل المتقلب.

- هذا أمر واضح.

سقراط: وعلى ذلك يحق لنا أن نهاجمه على التو وأن نضعه في مصاف المصور، إذ أنه يشابهه حين يعكف على أعمال تنقصها قيمة الحق وهو يشابهه أيضا من حيث أنه يتعامل مع هذا الجزء الحقير من النفس الإنسانية ولا يتعامل مع الجزء السامي منها. وإذن فإننا نرى هنا سببا يبرر لنا رفض دخوله مدينتنا التي ينبغي أن تسودها القوانين الصحيحة والمثل السليمة، إذ أنه يؤثر على هذا الجزء السيئ من النفس ويقويه بذلك يهدم القوة العاقلة شأن ما يحدث في بعض المدن حين يتولى السلطان فيها أشرار يعدمون الحكماء. وبالمثل نقول عن الشاعر المحاكي - التمثيلي - إنه يخلق في نفس كل فرد حكما سيئا بإثارته الجانب اللامعتقل الذي لا يميز بين الكبير والصغير والذي يحكم على الأشياء تارة بأنها كبيرة وتارة بأنها صغيرة ويخلق أشباحا ويظل بعيدا عن الحقيقة بعدا شاسعا.

- أجل هو كذلك بالتأكيد.

ج- **مصير النفس الإنسانية**: كان أفلاطون قد أكد طوال المحاورة أن الفضيلة في حد ذاتها خير للإنسان وهو في ختام المحاورة يرى أن العادل محبوب من الجميع: الناس والآلهة على السواء وما يصيبه من شر ليس في الحقيقة إلا امتحانا ظاهريا لأنه سيكون في النهاية أسعد حالا من الظالم.

وتتضح قيمة العدالة وتزداد إذا كان في الآخرة حساب وإذا كانت النفس ستظل خالدة بعد الموت لتتلقى جزاءها.

ويؤكد أفلاطون هذا الحساب بما يرويه في نهاية المحاورة من أسطورة العالم الآخر المعروفة بأسطورة «إر بن أرمنيوس مواطن بامفيليا».

يذكر أن «إر» كان قد قتل في معركة وظل عدة أيام في عداد الموتى ثم عاد إلى الحياة مرة أخرى وأخذ يقص ما شاهده في العالم الآخر من يوم الحساب.

ولقد سرد أفلاطون في سياق هذه الأسطورة وصفا عجيبا اختلطت فيه الأسطورة بالفلك، والرؤى الدينية بالنظريات الفلسفية وبأسلوب أدبي غايته إعداد النفوس في هذا العالم للقاء يوم الدينونة، ذلك اليوم الرهيب. ولقد رأى «إر» بن أرمنيوس أن النفوس تأتي يوم القيامة لتلقى حسابها فتحكم الآلهة على الأشرار بعذاب في الجحيم يدوم ألف عام، أما النفوس الخيرة فترى من النعيم ما لا عين رأت ولا أذن سمعت، ويروي أن الطغاة الظالمين والقتلة والملحدين يتلقون أقسى أنواع العذاب ويخص بالذكر أرديايوس الذي كان طاغية بامفيليا وبلغت قسوته حدا لا مثيل له.

وبعد أن تلقى كل نفس جزاءها تعود لتقضي سبعة أيام في سهل تحكم فيه آلهة الضرورة والقدر. وتعلن الآلهة للنفوس أنها ستعود للحياة الدنيا مرة أخرى وعليها أن تختار نوع الحياة التي ستحياها. فحياة الطغاة التي تظل على قسوتها إلى يوم وفاتها وحياة طغاة تنتهي بالنفي أو بالفقر مثلا، وحياة أبطال يعيشون لطلب المجد والشرف أو حياة نساء مختلفة أو حياة حيوانات، وهكذا تختار كل نفس نوع الحياة التي تحياها بعد رجوعها إلى الأرض مرة أخرى.

ويعد أفلاطون لحظة اختيار النفس لمصيرها لحظة حاسمة في حياتها إذ يتحدد هذا الاختيار بمقدار ما حصلته النفس فيما سبق من علم ومعرفة، فتجد النفس تختار بحكم

خبرتها السابقة، فقد اختارت نفس أورفيوس مثلا حياة بجعة حتى لا يولد مرة أخرى من امرأة كراهية منه للنساء، واختار إيبوس نفس امرأة عادية، بل غيرت بعض نفوس الحيوان حياتها واختارت حياة إنسانية.

وبعد أن تم للنفوس اختيار حياتها المقبلة على الأرض بعثت الإلهة «لاخيسيس» لكل منها روحا حارسا يوجهها في الحياة التي اختارتها.

وبعد ذلك روى «إر» بن أرمينوس أن النفوس ذهبت بعد ذلك إلى سهل ليثي الذي ساده جو حار خانق، وهناك شربت كل النفوس من نهر أميليس فأصابها النسيان التام واستغرقت في نوم عميق إلى أن زلزلت الأرض زلزالها وقذف بالنفوس في كل اتجاه إلى العالم العلوي الذي تسقط منه بعد ذلك في ولادة أخرى على هذه الأرض. أما «إر» فقد منع من شرب مياه النسيان ووجد نفسه قد عاد مرة أخرى لجسمه وحياته، أما كيف عاد، فهذا ما لم يعرفه.

هكذا ختم سقراط حديث العدالة في جمهورية أفلاطون وقال لسامعيه تلك العبارة الشهيرة:

«لئن صدقتموني فعلمتم أن النفس خالدة وحرة في اختيارها الخير والشر فستهدون إلى سواء السبيل وستلتزمون دائما بالعدالة والحكمة في أفعالكم لكي تمتلئ نفوسكم طمأنينة وأمنا فيما بينكم ومع الآلهة أيضا، ليس فقط في هذه الدنيا بل فيما بعد وفي يوم الحساب.

جمهورية أفلاطون

الكتاب الأول

العدالة فضيلة الإنسان

كنت قد هبطت مع جلوكون بن أرستون إلى منطقة بيرايوس، ناويا تأدية فروض الصلاة إلى الآلهة، وبما أن احتفال العيد المقتبس من التراقيين كان يجرى لأول مرة فقد أردت في الوقت نفسه أن أرى كيف يتم هذا الاحتفال، ولقد سررت بمرأى موكب السكان أيما سرور، غير أن موكب التراقيين لم يكن يقل عنه جمالاً.

وبعد انتهاء الصلاة ومشاهدتنا الحفل، صعدنا إلى المدينة. وعندما لمحنا بوليمارخوس بن كيفالوس عن بُعد. ونحن على أهبة العودة، أمر غلامه بأن يهرع إلينا، ويسألنا الانتظار حتى يأتي. ولحقني الخادم فأمسك بمعطفي من الخلف قائلاً: إن سيدي بوليمارخوس يود لو انتظرتم. فالتفت إليه وسألته: أين سيدك؟

فقال الشاب: هو ذا آتٍ من ورائكم، لو تفضلتم بالانتظار.

فقال جلوكون: سننتظر بلا شك. ولم تمضِ لحظات حتى ظهر بوليمارخوس، وكان معه أديمانتوس، شقيق جلوكون، ونكراتوس ابن نيكياس، وغيرهم ممن اشتركوا في الموكب. فبادرني بوليمارخوس قائلاً:

– يبدو أنك وصديقك يا سقراط تنويان العودة إلى المدينة فها أنتما قد بدأتما تسيران في طريقها.

قلت: نعم هذا صحيح يا بوليمارخوس.

فقال مازحاً: ولكن أترى كثرتنا في العدد؟

- بلا شك.

- حسناً، فإما أن تكونا أقوى من هؤلاء جميعاً، وإما أن يكون عليكما أن تظلا باقيين هنا، فهذا ما نريده نحن، ونحن الأقوى!!

فقلت: أليس هناك احتمال آخر.

- وما هو؟

قلت: أن نتمكن نحن من إقناعكم أنتم بإطلاق سراحنا؟

فقال: فهل في وسعك إقناع أناس يرفضون الإصغاء إليك؟

فأجاب جلوكون: أظن أن هذا محال.

- إذن فلتكن على يقين من أننا لن نصغي إليك.

فأضاف أديمانتوس بدوره محاولا إقناعنا بالبقاء: ألم ينبئك أحد بذلك السباق الذي سيجري قرب المساء - سباق المشاعل على ظهور الخيل تكريماً للآلهة؟

فأجبت مستغربا: على ظهور الخيل؟! إن هذا لتجديد. أيحملون المشاعل فوق ظهور الخيل ويسلمها كلٌّ للآخر خلال السباق؟ أهذا هو ما تعنيه؟

فقال بوليمارخوس معززا القول: أجل. وليس هذا كل ما في الأمر، بل سيقام حفل في الليل يجدر بك ولا شك أن تشاهده، فنحن سنخرج بعد العشاء بفترة وجيزة ونشاهد ذلك الحفل. وهناك ستجد جمعاً من الشباب، وستكون أمامنا فرصة طيبة للحديث. فلتبقَ إذن، ولا تكن عنيداً.

فتطوع جلوكون بالقول: أعتقد، ما دمت مواظبا على إلحاحك هذا، فإنّ علينا أن نبقى. ثم نظر إليّ كأنما يسألني عن قراري.

فأجبت: حسناً. ما دام هذا رأيك، فسنظل هنا؟

* * *

وهكذا توجهنا مع بوليمارخوس إلى بيته، وهناك وجدنا أخويه ليسياس وأوتيديموس[1]، ومعهما ثراسيماخوس[2] الخلقدوني وخارمنتيدس البايني، وكليتوفون ابن أرستونيموس[3].

ولقد لفت انتباهي بشكل خاص وجود كيفالوس[4] والد بوليمارخوس في البيت حيث لم أكن قد رأيته منذ عهد بعيد، وقد ظننت أنه قد طعن في الشيخوخة، وكان كيفالوس يجلس على أريكة، وعلى رأسه إكليل، إذ أنه كان قد فرغ لتوه من تقديم قربان في ساحة داره، كما كانت في الغرفة مقاعد أخرى وُضعت على شكل نصف دائرة، فجلسنا عليها حوله.

وما إن رآني كيفالوس حتى حيّاني تحية حارة لكنه عاتبني أني لم أعد أتردد عليهم في بيرايوس كما يجب، حسب تعبيره، ثم أضاف: لو كان بإمكاني أن أتوجه لرؤيتك يا سقراط لفعلت، ولما كان عليك أن تأتي، غير أنني في هذه السن لا أستطيع الوصول إلى المدينة إلا بصعوبة، ولهذا فإن الأحرى بك أن تجيئنا إلى بيرايوس أكثر مما اعتدت لحد الآن.

ثم انتقل إلى الحديث مباشرة عن قدرة الجسد الإنساني ومحدوديتها قياسا إلى إمكانات الإنسان الأخرى فقال: أود أن أنبئك بأنه كلما ذوت ملاذ الجسم ارتفع عندي قدر لذة المحادثة وسحرها. فلا ترفض لي إذن هذا الرجاء، ولتتردد علينا كثيراً، مع بقائك في رفقة أولئك الشبان، فنحن لك أصدقاء قدامى.

فأجبته: إن محادثة الكهول أحب إليّ يا كيفالوس من أشياء كثيرة أخرى فأنا أعدّهم سائحين أتموا رحلة يجب عليّ أن أقوم بها بدوري. وبودي لو سألتهم عن طبيعة هذه الطريق، وعما إذا كان معبّداً ممهداً، أم وعراً صعباً. لهذا أود أن أسألك، ما دمت قد بلغت تلك المرحلة التي يسميها الشعراء بـ «مشارف الكهولة» عما إذا كنت تجد طريق الحياة شاقاً، أم أن لديك رأياً آخر؟

---

(1) كان ليسياس كاتباً خطابياً مشهوراً، كما كان بوليمارخوس مشتغلاً بالفلسفة.

(2) اشتغل ثراسيماخوس بالفلسفة والخطابة، وله في الأخيرة مؤلفات معروفة، فضلاً عن أنه اشتغل بتعليمها.

(3) لا يُعرف عن هاتين الشخصين شيء كثير، وهما على أية حال لم يشتركا في المحاورة تقريباً.

(4) كان كيفالوس تاجراً ثرياً في الأسلحة، يعيش في بيرايوس بعد تقاعده.

فقال: إن الرجال في سني غالباً ما يتجمعون معاً، فنحن كالطيور على أشكالها تقع، وفي هذه الاجتماعات ترى معظمنا يجأر بالشكوى: فهم يأسفون على لذات الشباب، ويتذكرون متعة الحب، والنبيذ واللحم الطيب، وما شابهها من اللذات، ويحزنون كما لو كانوا قد فقدوا شيئاً عزيزاً بحق، حقاً لقد مرت بنا أوقات طيبة، غير أن هذا كله قد مضى، ولم تعد الحياة اليوم تستحق أن تسمى حياة في نظر بعضهم. وقد يشكو البعض مما جلبته عليهم الكهولة من إهانات ألحقها بهم أقرباؤهم، ويعددون بقلوب مفعمة بالأسى ما سببته لهم كهولتهم من أضرار. غير أن رأيي هو أن أولئك الكهول لا يصلون إلى السبب الحقيقي، فلو كان هو الكهولة لكان له نفس الأثر عليّ وعلى كل من بلغوا من العمر مثلما بلغت. غير أنني قابلت كهولاً تتملك نفوسهم مشاعر مختلفة تماماً، منهم سوفوكليس الشاعر[1]. فقد كنت ذات يوم معه، وسئل: كيف أحوالك مع الحب الآن يا سوفوكليس؟ أوَلا تزال فحولتك على ما هي عليه؟ فأجاب: لا تتحدث هكذا يا صديقي، فأنا أحمد الله على أنني تخلصت مما تتكلم عنه كما لو كنت قد تحررت من سيد مخبول متوحش. ولكم أعجبتني كلماته هذه يا سقراط، وما زال إعجابي بها اليوم على حاله. إذ لا شك أن الكهولة تتصف بميزة عظيمة من الهدوء والحرية. فعندما ترخي العواطف قبضتها، عندئذ نتحرر، لا من قبضة سيد مخبول واحد فحسب، كما قال سوفوكليس، بل من قبضة أسياد عديدين.

وهنا أود أن أقول لك يا سقراط أن مظاهر الحزن هذه، وما تسمعه من شكوى عن الأقارب، يجب أن تعزى في الحقيقة إلى سبب واحد، ليس الكهولة، وإنما أخلاق الناس وطباعهم، إذ أن من كان على خلق سمح هادئ لن يشعر بضغط الشيخوخة، أما من كان على عكس ذلك، فكهولته وشبابه معاً حمل ثقيل عليه.

وعلى الرغم من أنني بقيت أصغي إليه باهتمام وإعجاب إلا أنني أردت استدراجه كيما يواصل حديثه، فقلت: هذا حسن يا كيفالوس، إلا أنني أشك في أن الجميع قد اقتنعوا بحديثك هذا. فهم يظنون أنك لا تحس بوطأة الكهولة، لأنك ذو ثراء، وليس لأنك ذو طبيعة سمحة، والكل يعلم أن الثراء يخفف كثيراً من الآلام.

(1) توفي سوفوكليس عن تسعين عاماً.

فنظر إليّ مليا ثم قال: أظنك أن بعض ما تقوله حق. فهم لم يقتنعوا، وإنهم لعلى صواب في بعض ما يقولون، ولكنهم ليسوا على صواب تام بقدر ما يعتقدون. وأود هنا أن أجيبهم بما أجاب به تمستوكليس ذلك الرجل الذي ينتمي إلى جزيرة سريفوس[1]، والذي سبّه قائلاً إنه لم يشتهر بفضل مواهبه الخاصة، ولكن لأنه أثيني، فكان رد تمستوكليس: «صحيح أنني لو كنت من سريفوس لما اشتهرت. ولكنك لو كنت من أثينا لما اشتهرت بدورك أيضا». هذا الرد ينطبق على أولئك الذين ليسوا أثرياء ويضيقون بالكهولة ذرعاً. فإذا كان صحيحاً أن الرجل الخيِّر لا يستطيع تحمل عبء الكهولة مقترنة بالفقر، فإن الثراء لن يجعل من الشرير شخصاً قانعاً راضياً بحاله أبداً.

وهنا انتقلت إلى جانب آخر أردت الاستعلام عنه منه فقلت: هل لي أن أسألك يا كيفالوس، عما إذا كان الجزء الأكبر من ثروتك موروثاً أم مكتسباً؟

– أتسألني عما اكتسبت من الثراء؟ إن قدرتي على كسب المال وسط بين قدرة أبي وجدي: إذ أن جدي، الذي أحمل اسمه، قد ورث من الثروة ما يعادل ما أملكه الآن تقريباً، وضاعفها عدة مرات، غير أن أبي ليزانياس قد أنقص هذه الثروة عما هي عليه الآن، وسأشعر بالرضا لو خلفت لأبنائي هؤلاء أكثر قليلاً، لا أقل قليلاً، مما تلقيت.

وهنا أفصحت عن مقصدي من سؤالي إياه عن ذلك فقلت:

– لقد وجهت إليك هذا السؤال لأني أراك لا تعبأ كثيراً بالمال، وهي صفة يتسم بها وارثو المال لا مكتسبوه. فلدى جامعي الثروات حب مضاعف للمال. وكما يحب الشعراء أشعارهم أو الآباء أبناءهم، فإنهم يتعلقون بثرواتهم، لأنها من خلقهم، ولا يكتفون بحب الثروة من أجل ما فيها من نفع، كما نفعل نحن جميعاً، وعلى ذلك فإن صحبتهم مكروهة دائماً، إذ ليس لديهم ما يطرونه سوى الثراء.

فقال: هذا حق.

– أجل، إنه الحق كله، ولكن لدي سؤالاً آخر. فما الذي تظنه أكبر غنم جنيته من ثروتك؟

(1) جزيرة يونانية ضئيلة الشأن.

فقال: إذا أبديت رأيي فقلائل هم الذين يوافقونني عليه، فكن على يقين يا سقراط، أنه متى شعر المرء بدنو الأجل خامرت قلبه المخاوف والهموم التي لم تكن تروعه فيما سلف. يوم كان يهزأ بروايات ما وراء القبر، ومعاقبة الإنسان عما جنى. أما الآن فإنه يضطرب جزعا، مخافة أن تكون تلك الروايات صحيحة، ويزيده تصديقا لها، إما ضعفه الناشئ عن الهرم، وإما قربه منها فعلا.

ومهما يكن العامل فإنه تملأه المخاوف والريب، فيأخذ يفكر، ترى هل أساء إلى أحد بشيء؟ فإن كان قد أساء كثيرا في حياته فإنه يستيقظ حينذاك من غفلته يقظة الأحداث من نومهم، وقد علت فوقهم الصيحات فيسوده الذعر والشقاء أما إذا لم يشعر بأنه أساء فهو كما قال بندار:

يظلُّ مُبتهجاً مهما يَطُلْ أَجَلاً
وفي الرَّجاءِ لهُ بِشْرٌ وتهليلُ

وكلماته البديعة يا سقراط توضح إيضاحاً جميلاً أن كل من اتصف بالعدالة والطهارة ففيه القول:

نورُ الرَّجاءِ جَلا داجي الخُطوبِ وقدْ
أَحْيا مَسَرَّتَهُ في لُجَّةِ الهَرَمِ
وإنْ نَأَتْ عَنْ سِواهُ كُلُّ تَعْزِيَةٍ
فَقَلْبُهُ راتِعٌ في دَوْحَةِ النِّعَمِ

ففي شعر بندار هذا أدب ناضج وحكمة بالغة، وعليه أرى أن الثروة جزيلة النفع ربما ليس لكل إنسان بل لصلحاء القلوب. لأنها تحررنا من التعرض للغش والخداع، فتقذنا من مخاوف الانتقال من هذا العالم مدينين بشيء من الذبائح للآلهة، أو بشيء من الأموال للناس. وللثروة فوائد كثيرة غير ذلك. أما أنا فبعد أن وزنت كلا منها، فإني أرى أن ما ذكرته منها هو أقل فوائد الثروة للحكيم.

العدالة هي الصدق في القول والوفاء بالدَّيْن

فأجبته: حسناً ما قلت يا كيفالوس. ولكن لننظر في هذه الفضيلة ذاتها، أي العدالة. فما هي؟ أهي الصدق في القول والوفاء بالدَّيْن فحسب؟ ألا ترى معي أن هذين الأمرين

ذاتهما قد يكونان صواباً أحياناً وخطأ أحياناً أخرى؟ لنفرض أن صديقاً قد أودع لدي أسلحة وهو في كامل قواه العقلية، ثم أراد استردادها بعد أن أصابه مسّ من الجنون، أتراني مُلزَماً بردّها إليه؟ لن يقول أحد إنني ملزَم بذلك، أو إنني أكون على حق لو قلت ذلك - كما أن أحداً لن يعتقد بأن من واجبي قول الصدق لمن كان في مثل حالته.

فأجاب: هذا عين الصواب.

فقلت: وإذن فالصدق في القول والوفاء بالدَّيْن ليس هو التعريف الصحيح للعدالة.

فتدخل بوليمارخوس قائلاً: كلا يا سقراط، فمن الممكن أن يكون هذا تعريفاً صحيحاً للعدالة، لو كان لنا أن نصدق سيمونيدس.

فقال كيفالوس: سأغادر مجلسكم الآن، إذ أن عليّ أن أعنى بالقربان. وسوف أترك المناقشة لبوليمارخوس وبقية الرفاق.

فقلت: أليس بوليمارخوس وريثك؟

فأجاب: يقيناً. وغادرنا ضاحكاً ليقدم قربانه.

العدالة في مساعدة الأصدقاء والإضرار بالعدالة

فسألت: خبِّرني إذن، يا وريث المناقشة ما ، الذي قاله سيمونيدس عن العدالة، وما الذي تقرّه في هذا القول.

فقال بوليمارخوس: لقد قال إن من العدل إعطاء كل ذي حق حقه، وهو في رأيي على حق في هذا القول.

فقلت: إن من العسير قطعاً أن يتشكك المرء في كلمات رجل حكيم ملهم مثل سيمونيدس، غير أن مرماه وإن كان واضحاً لك، غامض كل الغموض بالنسبة إليّ. إذ لا شك أنه لا يعني، كما قلنا الآن، أنني ملزم برد وديعة من الأسلحة أو من أي شيء آخر إلى من شاء استردادها وهو غير متمالك قواه العقلية. ومع ذلك فأنت لا تنكر أن الوديعة حق لصاحبها.

- هذا صحيح.

- وإذن فليس لي أن أرد الوديعة إن أراد استردادها شخص به مسّ من الجنون.

- كلا، بالطبع.

- فلا بد إذن أن سيمونيدس كان يعني شيئاً آخر حين قال إن العدالة هي إعطاء كل ذي حق حقه.

- لقد كان يعني شيئاً آخر بالتأكيد، إذ أنه يظن أن على المرء دائماً أن يقدم الخير، لا الشر، إلى صديقه.

- لقد فهمت أنك تعني أن رد صديق وديعة من الذهب إلى صديقه، لا يكون وفاءً بالدَّيْن، إذا نجم عنه ضرر لمن يتلقاه. ألا تعتقد أن هذا هو ما كان يعنيه؟

- أجل.

- وماذا عن الأعداء؟ أينبغي أن نرد إليهم ما ندين به لهم؟

- لا شك أن علينا أن نرد ما ندين به لهم، وإني لأعتقد أن للعدو على عدوه ما يستحقه أو ما يجب سداده له، أي الشر.

- وإذن فقد كان كلام سيمونيدس عن طبيعة العدالة، كبقية كلام الشعراء، غامضاً، إذ أنه كان يعني حقاً أن العدالة هي أن نرد إلى كلٍ ما يستحقه، ولكنه أسمى هذا «دَيْناً».

- لا بد أن هذا هو ما كان يقصده.

- ولكن، أصغ إليّ: لو سألنا سيمونيدس عن فن الطب، ومن هو ذلك الذي يعطيه الطبيب ما يستحقه وما يلائمه، فبماذا تظنه يجيب؟

- سيجيب ولا شك بأن الطبيب يصف الأدوية والغذاء والشراب لأجسام البشر.

- وفن الطبخ: لمن يعطي ما هو مستحق وملائم، وما الذي يعطيه؟

- إنه يحدد المقادير المناسبة للأطعمة.

- وما الذي يعطيه الفن المسمى بالعدالة، ولمن؟

- لو استرشدنا بالأمثلة السابقة يا سقراط، لكانت العدالة هي الفن الذي يقدم الخير للأصدقاء ويُلحق الشر بالأعداء.

- وإذن فسيمونيدس يعني بالعدالة تقديم الخير إلى الأصدقاء وإلحاق الأذى بالأعداء؟

- أعتقد ذلك.

- وأي الناس أقدر، في أمور الصحة والمرض، على تقديم الخير إلى أصدقائه وإلحاق الأذى بأعدائه؟

- الطبيب.

- وفي الأسفار، إزاء مخاطر البحار؟

- قبطان السفينة.

- وفي أي مجال، أو بالنسبة إلى أي فعل، يكون العادل أقدر الناس على إلحاق الأذى بأعدائه وتقديم الخير لأصدقائه؟

- في الحرب، حين يقاتل مع الأول وضد الثاني.

- ولكن المرء يا عزيزي بوليمارخوس لا يكون في حاجة إلى الطبيب حين يكون في صحة جيدة.

- كلا.

- ولا يكون في حاجة إلى القبطان حين لا يكون على سفر في البحر.

- كلا.

- وإذن فليس للعادل من جدوى في وقت السلم.

- إن هذا أبعد الأفكار عن ذهني.

- أوَ تظن أن العدالة ينبغي أن تفيدنا في أوقات السلم أيضاً؟

- أجل.

- كالفلاحة، التي تفيد في جني المحاصيل؟

- أجل.

- أو كصناعة الأحذية في إمدادنا بالأحذية؟

- أجل.

- ففيمَ إذن تُستخدم العدالة، وما الذي تكسبنا إياه في وقت السلم؟
- في إبرام العقود يا سقراط.
- أوَ تعني بالعقود الشركة؟
- بالضبط.
- ولكن أيهما تراه شريكاً أنفع في لعب النرد، الرجل العادل أم اللاعب الحاذق؟
- اللاعب الحاذق.
- وفي صف القوالب والأحجار، أيكون العادل شريكاً أجدى وأنفع من البناء؟
- إن العكس هو الصحيح.
- فإذا كان عازف القيثارة أفضل من الرجل العادل في العزف على القيثارة، ففي أي أنواع الشركة يكون العادل شريكاً أنفع من عازف القيثارة؟
- في شركة المال.
- إلا إذا كنت تقصد استغلال المال واستثماره، كما هو الحال في شراء فرس أو بيعه. فالخبير في الخيل أجدى في هذه العملية، أليس كذلك؟
- يقيناً.
- وإن شئت شراء سفينة، ألا يكون صانع السفن أو ملاّحها خيراً لك؟
- هذا صحيح.
- فمتى يكون العادل أنفع من الباقين في استعمال الفضة والذهب؟
- عندما نود الاحتفاظ بهذا المال وديعة مأمونة.
- أي عندما لا يُستخدم المال، ويظل خاملاً.
- بالضبط.
- ومعنى ذلك أن للعدالة فائدة عندما لا يكون للمال فائدة؟
- يبدو أن الأمر كذلك.
- فإذا شئت أن تحفظ منجلاً في مكان أمين، فإن العدالة عندئذ يكون لها نفعها للفرد والشركة، أما إذا أردت استعماله فإن فن تشذيب الأشجار هو الذي ينفع.

- هذا واضح.

- وإن شئت أن تحفظ درعاً أو قيثارة ولا تستعملها، فستقول إن العدالة تنفعنا هنا، أما إذا أردت استعمالها فإن الذي ينفعنا عندئذ هو فن الجندي أو الموسيقى.

- بالتأكيد.

- وهكذا، ففي كل شيء آخر تكون العدالة نافعة حيث لا تنفع الأشياء، وعقيمة حيث تنفع الأشياء؟

- يبدو أن هذا هو الاستدلال.

- إذا كان الأمر كذلك، فيبدو أن العدالة ليست لها قيمة ذات بال. ولكن دعنا نبحث نقطة أخرى: أليس أقدر الناس على تسديد الضربات في مباراة ملاكمة أو أي نوع من القتال، أقدرهم على تجنبها؟

- يقيناً.

- وأليس أمهر الناس في الوقاية من المرض أو التخلص منه، أقدرهم على إصابة الناس سراً بذلك المرض؟

- هذا صحيح.

- أليس الذي يعرف كيف يسرق خطط الأعداء ومشروعاتهم الأخرى هو الأقدر على حماية معسكره؟

- أجل.

- وإذن فأقدر الناس على حفظ الشيء هو أقدرهم على سرقته؟

- أظن أن هذه هي النتيجة.

- فإن كان العادل قادراً على حفظ المال، فهو قادر على سرقته؟

- هذه على الأقل هي نتيجة كلامك.

- وهكذا أصبح العادل يبدو لنا لصاً. وهذا درس أظنك تلقيته عن هوميروس، إذ أنه يؤكد في كلامه عن أوتوليكس، جد أوديسيوس من ناحية الأم، وهو من شخصياته

المحببة، أنه كان أبرع من الجميع في السرقة وفي القسَم بالأيمان. وإذن فأنت وهوميروس وسيمونيدس تتفقون على أن العدالة فن من فنون السرقة، وأننا نمارسها من أجل «صالح الأصدقاء وضرر الأعداء». أليس هذا هو ما كنت تقوله؟

– كلا، قسَماً بزوس، ولكنني لم أعد أذكر ما قلته تماماً، غير أنني ما زلت أعتقد أن العدالة إنما هي في خدمة الأصدقاء وإيذاء الأعداء.

– ما الذي تعنيه بالأصدقاء وبالأعداء؟ أتعني بهم أولئك الذين هم حقيقة كذلك، وليسوا أصدقاء أو أعداء في الظاهر؟

– يقيناً: فمن الطبيعي أن يحب المرء من يظنهم أخياراً ويكره من يحسبهم أشراراً.

– أجل، ولكن ألا يخطئ الإنسان كثيراً في الخير والشر؟ ألا يبدو كثير من الأشرار أخياراً، وبالعكس؟

– هذا صحيح.

– وفي هذه الحالة سيكون على حق إذا ساعد الأشرار وألحق الأذى بالأخيار.

– هذا واضح.

– غير أن الأخيار من الناس عادلون ويأبون أن يقترفوا عملاً غير عادل؟

– هذا صحيح.

– وإذن فحجتك تتضمن أن من العدل إيذاء من لم يقترف إثماً؟

– حاشاي أن أعني هذا يا سقراط: فذلك أمر منافٍ للأخلاق.

– وإذن فلا بد أن يكون الأشرار هم الذين ينبغي أن نؤذيهم والأخيار هم الذين ينبغي أن ننفعهم.

– يبدو أن هذا أفضل.

– ولكن تأمل نتيجة ذلك: فكثير ممن يجهلون الطبيعة البشرية لديهم أصدقاء أشرار، وعندئذ يكون من العدل في هذه الحالة أن يلحقوا الضرر بأصدقائهم، كما أن لديهم أعداء خيِّرين، فيكون من العدل أن يسدوا إليهم النفع، وهذه نتيجة تتناقض مع ما نسبناه الآن إلى سيمونيدس.

فقال: هذا صحيح كل الصحة، وأعتقد أن من واجبنا تصحيح تعريفنا للصديق والعدو، فمن الجائز أن يكون هذا التعريف غير دقيق.

فسألته: فكيف إذن عرفنا الصديق؟

- لقد افترضنا أن الصديق هو من يبدو أنه كذلك، أو من نظنه كذلك.

- وكيف نصحح هذا التعريف؟

- إن الأجدر بنا أن نقول إن الصديق هو من يبدو خيِّراً، ويكون بالفعل كذلك، أما من يبدو خيِّراً، وليس بالفعل كذلك، فإنه لا يكون صديقاً إلا في الظاهر. وما يقال على الصديق يقال على العدو.

- أوَ تفترض أيضاً أن الأخيار أصدقاؤنا والأشرار أعداؤنا؟

- أجل.

- وبدلاً من أن نكتفي بالقول - كما فعلنا أولاً - إن من العدل إسداء الخير لأصدقائنا وإلحاق الشر بأعدائنا، يجدر بنا أن نضيف إلى ذلك أن من العدل إسداء الخير لأصدقائنا إن كانوا أخياراً وإلحاق الأذى بأعدائنا إن كانوا أشراراً؟

- أجل، يبدو لي أن هذا حق.

- ولكن أيجدر بالعادل أن يلحق الأذى بأحد؟

- لا شك أن عليه أن يلحق الأذى بمن كان عدواً له وشريراً في الآن نفسه.

- ولكن، إذا ما ألحقنا الأذى بالخيل أتغدو أحسن أم أسوأ؟

- أسوأ.

- بالنسبة إلى صفة الفضيلة في الخيل أم إلى صفة الفضيلة في الكلاب؟

- في الخيل.

- وبالمثل فإن الكلاب إذا ما أُلحق بها الأذى، غدت أسوأ بالنسبة إلى صفة الفضيلة في الكلاب، لا في الخيل.

- بالطبع.

- ألا ينبغي، بالنسبة إلى الناس أيضاً، أن نقول إن إلحاق الأذى بهم يجعلهم أسوأ بالنسبة إلى ما فيه فضيلة الإنسان؟

- بالتأكيد.

- أليست العدالة فضيلة الإنسان؟

- قطعاً.

- وإذن يغدو الناس الذين يلحق بهم الأذى أقل عدلاً بالضرورة؟

- أظن ذلك.

- ولكن أيكون الموسيقيّ ممارساً لفنه إذا جعل الناس أجهل بالموسيقى؟

- هذا محال.

- أو الفارس إذا جعل الناس أسوأ في ركوب الخيل؟

- هذا غير ممكن.

- وهل يستطيع العادل بعدالته أن يجعل الناس غير عادلين، أو بعبارة أعم هل يستطيع الخيِّرون بفضيلتهم أن يجعلوا الناس أشراراً؟

- كلا بالتأكيد.

- مثلما لا تستطيع الحرارة أن تبعث البرودة، بل على العكس؟

- أجل.

- ولا الجفاف أن يبعث الرطوبة، بل على العكس؟

- أجل.

- ومثلما لا يستطيع الرجل الخيِّر أن يضر أحداً؟

- هذا محال.

- أوَ ترى العادل خيِّراً؟

- بالتأكيد.

- وإذن فإلحاق الأذى بصديق أو بأي شخص آخر هو فعل لا يصدر عن شخص عادل، وإنما عن نقيضه، أي عن الظالم؟

- أعتقد، يا سقراط، أن ما تقوله صحيح كل الصحة.

- فإن قال امرؤ إن العدالة هي إعطاء كل ما ندين به له، وكان يعني بذلك أن الخير هو الديْن الذي يدين به الشخص لأصدقائه، والشر هو ما يدين به لأعدائه - إن قال هذا فليس في قوله حكمة، وهو لا يطابق الحقيقة، إذ أن إيذاء الغير دائماً عمل غير عادل، كما أوضحنا من قبل.

فقال بوليمارخوس: إني أتفق معك في هذا.

- فأنت إذن على استعداد لتناضل معي ضد كل من يعزو قولاً كهذا إلى سيمونيدس أو بياس أو بيتاكوس، أو أي رجل آخر من الحكماء والأبرار.

فقال: إنني على أهبة الاستعداد للوقوف إلى جانبك في هذا النضال.

- هل لي أن أنبئك بمن أعتقد أنه القائل إن العدالة هي نفع الأصدقاء وإيذاء الأعداء؟

- من هو؟

- أعتقد أنه برياندر، أو برديكاس أو إكسركوس، أو اسمينياس الطيبي[1]، أو أي ثري آخر مختال بقوته.

فقال: هذا عين الصواب.

فقلت: حسناً. والآن وقد رفضنا تعريف العدالة هذا بدوره، فهل من تعريف آخر لديكم؟

---

(1) كان برياندر طاغية في كورينثة، وبرديكاس ملكاً لمقدونية، وابنه هو الطاغية أرخيلاوس أما أسمينياس الطيبي فكان خائناً اشتُري بالمال في الحرب ضد أسبوطة، وأما أكسركسوس فكان طاغية الفرس في حربهم ضد اليونان.

العدالة هي تحقيق مصالح الأقوى

ولقد حدث عدة مرات خلال المحادثة، أن حاول ثراسياخوس التدخل في الحديث، فكانت بقية الجماعة تسكته، إذ كانت تريد سماعنا إلى النهاية. غير أنه عندما ساد الصمت لحظة بعد أن قلت كلماتي الأخيرة لم يطق صبراً على السكوت، فاستجمع قواه، وأقبل نحونا كالوحش الضاري، وكأنه يريد تمزيقنا إرباً. وشعرت أنا وبوليمارخوس برعب لا حد له، عندما علا صوته كالرعد صارخاً في الجماعة بأسرها: ماذا دهاكما يا سقراط؟ ولِمَ ظللتما تسمعاننا هذه البلاهات اللفظية، ويجامل كل منكما الآخر على هذا النحو؟ إنك لو كنت مخلصاً حقاً في سعيك إلى معرفة العدالة، لما اقتصرت على التساؤل، ولقدمت بنفسك إجابات، ولما اغتررت بتفنيد إجابات الآخرين. فما أسهل الأسئلة بالقياس إلى الإجابات. أما أنا فلن أسمح لأحد منكم بالقول إن العدالة هي الواجب أو الغنْم أو النفع أو الكسب أو الصالح، إذ أن هذا الضرب من العبث اللفظي لا يجوز عليّ، وإنما أريد عبارة صريحة قاطعة.

ولقد وقعت عليّ كلماته وقع الصاعقة، ولم أستطع التطلع إليه دون أن أرتعد. والحق أنني كنت أعتقد أنني لو لم أكن قد ثبت نظري عليه منذ البداية، لألجم لساني ولعجزت عن التفوه بكلمة[1]. غير أنني كنت أنظر إليه منذ أن رأيت مرجل الغضب يغلي فيه، ولذا أمكنني أن أجيبه.

فقلت وأنا أرتعد: لا تكن قاسياً يا ثراسيماخوس. فإذا كنت قد ارتكبت، مع بوليمارخوس، خطأ أثناء المناقشة، فإني أؤكد لك أن الخطأ لم يكن مقصوداً. وأنت تعلم جيداً أننا لو كنا نبحث عن قطعة من الذهب، لما جامل كل منا الآخر، إذ أنه لو فعل ذلك لضيّع على نفسه فرصة العثور عليها. فلِمَ إذن، ونحن بسبيل البحث عن العدالة، وهي أنفس كثيراً من قطع ذهبية عديدة، تقول إن كلاً منا يتداعى ضعفاً أمام الآخر، وإننا لا نبذل قصارى جهدنا لنصل إلى الحقيقة؟ كلا، يا صديقي العزيز، إن نفوسنا لتتوق وتهفو

(1) كان هناك اعتقاد خرافي شائع في اليونان، بأن الذئب لو وقع نظره على شخص قبل أن يراه هذا الشخص، لأصبح هذا الشخص أبكم. ويلاحظ أن أفلاطون شبهه قبل قليل بالوحش الضاري.

إلى ذلك، غير أن الأمر يفوق قدرتنا. وإذن فما أحراكم، يا من تعلمون كل شيء، بأن تشفقوا علينا بدلاً من أن تغضبوا منا.

فأجاب بعد ضحكة مريرة: يا إلهي! تلك هي طريقتك المميزة في التهكم وادِّعاء الجهل يا سقراط! ألم أتكهن بذلك منذ البداية؟ ألم أخبر الباقين بأنك إذا ما سئلت، ترفض الإجابة، وتدّعي الجهل، وتفعل كل شيء إلا أن تقدم جواباً؟

سقراط: أنت حكيم يا ثراسيماخوس، وتعلم جيدا أنك لو سألت أحدا كم هي أضلاع العدد اثني عشر وقلت له حذار أن تقول إنها ضعفا الستة، أو ثلاثة أضعاف الأربعة، أو أربعة أضعاف الثلاثة، وقلت له إنك لا تقبل منه هذه السخافات. فإني أجرؤ على القول أنك تعلم أن لا أحدا في الدنيا يجيب على سؤال مقدم على هذه الصورة! فإذا قال لك المسؤول، يا ثراسيماخوس، أوضح فكرتك، أيمكنني أن أجيب بغير ما ذكرت؟ أو أن أجيب بغير الحق؟ وإلا فماذا تعني؟ بماذا كنت تجيبه؟

ثراسيماخوس: لو أن هذه كتلك لأجبت، ولكن أين هذا من ذاك؟

سقراط: إنهما سيان، لكن هب أنهما ضدان والمسؤول ظن أن أحد هذه الأجوبة صحيحة، أفتظن أن إنكارنا عليه جوابه يحول دون إعطاء الجواب الذي يراه معقولا؟

ثراسيماخوس: ألا تعني أن ذلك ما تنوي أن تفعله الآن؟ وأنك ستجيب بأحد الأجوبة التي أنكرنها عليك؟

سقراط: لا يستغرب أن أفعل ذلك إذا لاح لي بعد الإمعان أنه صواب.

ثراسيماخوس: وما قولك إذا أريتك طريقا أصلح وجوابا أوضح من الأجوبة التي نبذتها في حقيقة العدالة وهو يفوقها جمعاء؟ فأي قصاص ترى أنك تستحق؟

سقراط: قصاص الجاهلين، وهو أن يتعلموا من الحكيم، هذا هو القصاص الذي أرى أنني أستحقه مع زملائي.

ثراسيماخوس: حقا إنك شخص طروب. ولكن عليك علاوة على الإرشاد أن تدفع مالاً.

سقراط: سأدفع حين أملك شيئا من المال.

جلوكون: إنك تملك، فإذا كان الأمر متوقفا على المال فقل ذلك يا ثراسيماخوس. فإن كلا منا مستعد أن يقرض سقراط.

ثراسيماخوس: ذلك مؤكد. وعليه، فيمكن سقراط أن يتبع معي أسلوبه الخاص، أي أنه لا يجيب بل أنه ينتقد ويفند أجوبة غيره.

سقراط: وأنى يجيب المرء يا ثراسيماخوس الجزيل الاحترام، إذا كان أولا لا يحسن الجواب. وقد أقر بعجزه. وثانيا إذا كان عنده آراء ولكن حظر عليه إنسان غير غبي إيراد شيء منها فالأقرب إلى حكم العقل إذن أن تكون أنت المجيب لأنك قلت إنك عالم بالأمر، وإن عندك ما تقوله لنا. فلا تتأخر بل تفضل عليّ بالجواب، ولا تتردد في إفادة جلوكون والآخرين.

وعندها سأله جلوكون والرفاق أن يجيب. وظهر أنه يميل إلى التكلم ليربح الاستحسان. إيماءً إلى أنه عنده فصل الخطاب. فطلب أولا أن أكون أنا المجيب، إلا أنه عاد فعدل عن ذلك، وأراد أن يكون هو المجيب، فقال:

ثراسيماخوس: هذه حكمة سقراط، فإنه لا يريد أن يعلم، يجول مقتبسا عن الغير ولا يشكره على الدروس.

سقراط: أما إني أتعلم من الغير فقد قلت الحق يا ثراسيماخوس، وأما قولك إني لا أعوضه شكري فهو خطأ منك. فإني أدفع كل ما في إمكاني وإذ لا مال لي فإني أرد الشكر. وسرعان ما أشكر إذا ما رأيت المتكلم مصيبا. كما ستتبين ذلك سريعا. لأني واثق أنك ستحسن القول.

فقال: إذن فأصغِ إليّ. إنني أعلن أن العدالة ليست إلا صالح الأقوى. والآن، لِمَ لا تمتدح جوابي؟ إنك لن تفعل ذلك بالطبع.

فأجبت: دعني أفهمك أولاً. إنك تقول إن العدالة هي صالح الأقوى. فما معنى ذلك يا ثراسيماخوس؟ لا أظنك تعني أنه ما دام بوليداماس[1] المصارع أقوى منا، ويجد

(1) كان مصارعاً عملاقاً صارع الأسود وقهر بيديه الرجال المسلحين في بلاط الفرس.

في أكل لحم البقر ما يشحذ قواه الجسمية، فإن أكل لحم البقر من صالحنا نحن الضعفاء أيضاً، وأن ذلك خير وعدل لنا بدورنا.

- عليك اللعنة يا سقراط! إنك لتحمِّل الكلمات من المعاني ما يقضي تماماً على الحُجّة.

فقلت: ليس تماماً، يا صديقي العزيز، وإنما أحاول فقط أن أفهم كلماتك فحسب، ولكم أود لو أنك زدتنا إيضاحاً.

فقال: حسناً، ألم تسمع قط أن أنواع الحكم تتباين، فمنها حكم الطاغية ومنها الديمقراطية ومنها الأرستقراطية؟

- أجل، أعلم ذلك.

- وأن العنصر الحاكم هو الأقوى دائماً.

- بالتأكيد.

- حسناً، ففي كل حالة تضع الحكومة القوانين لصالحها، فالديمقراطية تضع قوانين ديمقراطية، والملكية تجعلها ملكية، وهكذا الحال في الأنواع الأخرى. وبعد سن هذه القوانين، تعلن الحكومات أن ما هو مشروع عادل بالنسبة إلى رعاياها إنما هو ما فيه صالحها هي ذاتها، وتعاقب من يخالف ذلك على أنه خارج عن القانون والعدالة. فهذا إذن ما أعنيه: فللعدالة في جميع الدول معنى واحد، هو صالح الحكم القائم. ولما كان المفروض ضرورة هو أن الحكومة هي الأقوى، فالنتيجة الوحيدة المعقولة هي أن مبدأ العدالة واحد في كل شيء، وهو صالح الأقوى.

فقلت: لقد فهمت الآن. وسأحاول أن أتبين إن كنت على صواب أم على خطأ. غير أني ألاحظ أنك قد استخدمت في تعريفك للعدالة كلمة «الصالح» التي حرّمت عليّ استخدامها. ومع ذلك، فصحيح أنك قد أضفت إلى تعريفك كلمة «الأقوى».

فقال: ستقول ولا شك إنها إضافة تافهة.

- ليس من الواضح بعد أن كانت تافهة أم هامة. ولكن علينا أن نبحث أولاً فيما إذا كان ما قلته هو الصواب. والآن، فقد اتفقنا معاً على أن العدالة هي صالح شيء ما، وإن

كنت تذهب إلى أنها صالح الأقوى. أما هذه الإضافة، فلست منها على يقين، وعليّ أن أمضي في تحليلها.

- استمر.

- سأفعل. ولكن أولاً، أتسلمُ بأن من العدل أيضاً أن يطيع الرعية حكامهم؟

- أجل.

- ولكن أتظن أن حكام الدول معصومون من كل خطأ، أم أنهم يتعرضون أحياناً للخطأ؟

- لا شك أنهم معرضون للخطأ.

- وإذن فهم حين يسنُّون قوانينهم، قد يصيبون أحياناً، ويخطئون أحياناً أخرى؟

- هذا صحيح.

- فإذا أصابوا، كانت القوانين في صالحهم، أما إذا أخطئوا، فإنها تكون ضد صالحهم. أتسلِّم بذلك؟

- أجل.

- ولكن على الرعية أن تطيع كل ما يسنونه من قوانين - أليس هذا هو ما تسميه بالعدالة؟

- بلا جدال.

- وإذن فالعدالة، تبعاً لتعريفك الخاص، ليست فقط الخضوع لصالح القوي، وإنما هي أيضاً عكس ذلك.

فسأل: ما هذا الذي تقول؟

- إنني لم أفعل شيئاً سوى تكرار ما قلته أنت ذاتك. ولكن دعنا نفحص الأمر ثانيةً: ألم تقر بأن الحاكمين قد يخطئون معرفة صالحهم فيما يأمرون رعيتهم به، وأن العدل أن تطيعهم الرعية؟ ألم تقر بذلك؟

- أجل.

- وإذن فهذا يعني الاعتراف بأن العدالة ليست في تحقيق مصالح الأقوى، ما دام الحكام قد يأمرون، عن غير قصد، بأشياء تجلب لهم الضرر. إذ لو كانت العدالة كما قلت هي طاعة الرعية لأوامر حكامها، فإنك ستدرك، بحكمتك البالغة، ضرورة هذه النتيجة، وهي أن الضعفاء لن يؤمروا عندئذ بفعل ما هو في صالح الأقوياء، بل ما يجلب لهم الضرر.

فقال بوليمارخوس: هذا غاية في الوضوح يا سقراط.

وتدخّل كليتوفون قائلاً: هذا صحيح، إذا سمح لك بأن تكون شاهداً في صف سقراط.

فقال بوليمارخوس: ولكن الأمر لا يحتاج إلى شهود، ما دام ثراسيماخوس ذاته يقر بأن الحكام قد يأمرون بما ليس في صالحهم، وبأن طاعة الرعية لهم عدل.

- أجل يا بوليمارخوس، لقد سلّم ثراسيماخوس بأن من العدل أن يطيع الرعية ما يأمرهم به حكامهم.

- أجل يا كليتوفون، بيد أنه ذكر أيضاً أن العدالة هي صالح الأقوى، وبينما كان يسلّم بكلتا هاتين القضيتين، نراه يعترف بعد ذلك بأن الأقوى قد يأمر الضعفاء، وهم رعيته، بأن يفعلوا ما ليس في صالحه. ونتيجة ذلك أن العدالة هي ضرر الأقوى مثلما هي نفعه.

فقال كليتوفون: ولكنه كان يعني بصالح الأقوى ما يعتقد الأقوى أن فيه صالحه. ذلك هو ما يتعين على الرعية فعله، وهذا هو ما أكد ثراسيماخوس أنه هو العدالة.

فاعترض بوليمارخوس قائلاً: ولكن هذا ليس ما قاله ثراسيماخوس.

فأجبت: ليس هذا هو الأمر الهام. فإذا كان يقول الآن إنها كلماته، فلنقبل قوله هذا. ولكن خبّرني يا ثراسيماخوس: أتعني بالعدالة ما يعتقد الأقوى أن فيه صالحه، سواء أكان كذلك بحق أم لا؟

فقال: كلا بالتأكيد. أتظن أنني أطلق اسم الأقوى على من أخطأ في وقت خطئه؟

فقلت: أجل، لقد توهمت أنك فعلت ذلك، عندما سلمت بأن الحاكم ليس معصوماً، وبأنه قد يخطئ أحياناً.

– إنك لمغالط يا سقراط، أوَ تعني مثلاً أن الشخص يستحق اسم الطبيب وهو يخطئ فهم حالة مريض، ومن حيث هو مخطئ في ذلك؟ أو أن من ارتكب خطأ في الحساب هو عالِمٌ في الحساب، في الوقت الذي ارتكب فيه الخطأ، ومن حيث هو مخطئ في ذلك؟ حقاً إننا لنقول إن الطبيب أو عالِم الحساب أو النحوي قد أخطأ، غير أن هذه طريقتنا في التعبير فحسب. فالحق أنه لا النحوي ولا أي شخص له خبرة ودراية بشيء ما، يرتكب خطأً، بقدر ما يستحق الاسم الذي نطلقه عليه. وهكذا فإنك لو شئت الدقة – ما دمت من أنصارها المتحمسين – لوجب أن تقول إنه ما من فنان أو حكيم أو حاكم يخطئ. ذلك لأنه لا يخطئ إلا حين يتخلى عنه فنه، وبذلك لا يعود من أصحاب ذلك الفن. وإذن فسواء أكان المرء فناناً أم حاكماً، فإنه لا يخطئ من حيث هو كذلك، برغم أن الناس يقولون عادةً إن الطبيب قد أخطأ، والحاكم قد أخطأ. بهذا المعنى إذن ينبغي أن تفهم الإجابة التي رددت بها عليك. وهكذا فإن رأيي، بكل دقة، هو أن الحاكم، من حيث هو حاكم، لا يخطئ، ولما كان في عصمة من الزلل، فإنه يأمر بما في صالحه هو، وعلى الرعية أن تنفذ أوامره. وهكذا تكون العدالة، كما قلت من قبل، وكما أكرر الآن، هي صالح الأقوى.

– إذن فأنت تعتقد يا ثراسيماخوس أنني مغالط؟

فأجاب: يقيناً.

– أوَ تظن أنني إنما أوجه تلك الأسئلة وفي ذهني نية الإيقاع بك؟

فأجاب: إنني لواثق من ذلك. ولكنك لن تنتصر عليّ. فليس في وسعك أن تقهرني بقوة الحجة، ولست أنت الذي تستطيع أن تنازلني في ميدان مكشوف.

– لن أحاول ذلك أيها العزيز. ولكن دعني أسألك، كيما نتجنب كل ما قد يقوم بيننا فيما بعد من سوء فهم، بأي معنى تستخدم كلمة الحاكم أو الأقوى، الذي تحتم العدالة على الأضعف أن ينفذ ما فيه صالحه، ما دام الأول هو الرفيع، والثاني هو الوضيع. أهو الحاكم بالمعنى الشائع أم بالمعنى الدقيق للكلمة؟

فقال: بأدق معاني الكلمة. والآن، فلتخدع ولتراوغ إن استطعت، فسوف أترك لك الحرية في ذلك، ولكنك لست كفئاً لمنازلتي.

فقلت: أوَ تظن أنني جننت حتى أحاول خداع ثراسياخوس؟ إنه لأهون عليّ أن أحلق شعر الأسد!

فقال: لقد حاولت ذلك منذ لحظة، ولكنك أخفقت.

فقلت: فلنكف عن الكلام في هذا الموضوع. والآن خبرني: أتظن الطبيب بالمعنى الدقيق الذي حددته، يهدف إلى شفاء المرضى أم جمع المال؟ تذكر جيداً أنني أتحدث الآن عن الطبيب بمعناه الصحيح.

فأجاب: إنه يستهدف شفاء المرضى.

– والقبطان، أعني القبطان الصحيح، أهو قائد للبحارة أم بحار فحسب؟

– إنه قائد للبحارة.

– فليس لنا إذن أن نسميه بحاراً لمجرد كونه يبحر في سفينة، إذ أن اسم القبطان لا يرجع إلى كونه يبحر في السفينة، وإنما هو دليل على مهارته التي تفوق بقية الملاحين، وسيطرته عليهم.

– هذا صحيح كل الصحة.

– والآن، فلا شك أن لكل من هذين الرجلين صالحه الخاص؟

– يقيناً.

– وهذا الصالح هو الذي يستهدفه فنه، ويرمي إلى تحقيقه؟

– أجل، هذا هو هدفه.

– وصالح كل فن هو كماله – أم هو غير ذلك؟

– ماذا تعني؟

– لأضرب لك مثلاً: هب أنك سألتني عما إذا كان الجسم يكتفي بذاته أم أنه يحتاج إلى شيء آخر، حينئذ سأجيبك: لا شك في أنه يحتاج إلى شيء آخر. فالجسم قد يعتل، ويغدو ناقصاً، على غير ما ينبغي أن يكون عليه. ولهذا السبب ذاته اخترع فن الطب: فهو يستمر في مساعدة الجسم وتحقيق مصالحه. أليس هذا صحيحاً؟

فأجاب: هذا عين الصواب.

- ولكن، أيخطئ أو يقصر فن الطب أو أي فن غيره، على أي نحو، مثلما قد تقصر العين في الإبصار أو الأذن في السماع، بحيث تتطلبان فناً آخر يقضي مطالب السماع والإبصار - أعني أيتعرض الفن في ذاته للخطأ أو التقصير، وهل يتطلب كل فن فناً آخر مكملاً، يفي بمطالبه، وهذا يتطلب غيره، إلى ما لا نهاية؟ أم أن على كل فن أن يحقق مصالحه الخاصة؟ أم أن الفن لا يحتاج إلى نفسه أو إلى غيره لإصلاح أخطائه، لأنه منّزه عن كل زلل أو نقص، ومن ثم لم يكن بحاجة إلى تصحيح ذاته، لا بمزاولة فنّه الخاص أو أي فن غيره، وإنما على كل فن أن يركز اهتمامه على صالح موضوعه، إذ أن كل فن يظل نقياً منزهاً عن الزلل ما دام صحيحاً، أعني ما دام كاملاً لا يشوبه شيء. فلتتأمل هذه الكلمات بالطريقة الدقيقة التي التزمتها، وخبرني إن كنتُ على حق.

- أجل، هذا واضح.

- وإذن فالطبيب لا يعمل لصالح الطب، وإنما لصالح الجسم.

- هذا صحيح.

- ولا فن الفروسية يعمل لصالح فن الفروسية، وإنما لصالح الفرس. كما أن أي فن آخر لا يعبأ بنفسه، إذ ليست له مطالب، وإنما يركز اهتمامه في موضوع فنه.

- هذا حق.

- ولكن لا جدال يا ثراسيماخوس في أن الفنون بالنسبة إلى موضوعاتها كالحاكم والأقوى بالنسبة إلى الرعية.

فوافق على ذلك على كره منه.

فقلت: فليس ثمة علم أو فن إذن يعمل لصالح الأقوى أو الأرفع، وإنما لصالح موضوعه، أي الأضعف فحسب.

فحاول أن يعترض على هذا القول، غير أنه استسلم في النهاية.

ومضيت قائلاً: فما من طبيب إذن يستهدف صالحه هو، من حيث هو طبيب، فيما يصفه من دواء، وإنما هدفه صالح المريض. إذ أن الطبيب الحقيقي هو بدوره حاكم، رعيته جسم الإنسان، وليس جامع مال فحسب. أليس هذا صحيحاً؟

- أجل.

- كما أن القبطان، بالمعنى الصحيح لتلك الكلمة، هو حاكم للملاحين وليس ملاحاً فحسب؟

- لقد أقررت بذلك.

- ومثل هذا القبطان أو الحاكم إنما يعمل لصالح من تحت إمرته من الملاحين، لا لصالحه هو، أي صالح الحاكم.

فأجاب مكرهاً: أجل.

- وإذن، فما من أحد، يا ثراسيماخوس، أياً كان نوع الحكم الذي يمارسه، يستهدف دائماً صالحه الخاص، من حيث هو حاكم، وإنما هو يستهدف دائماً صالح رعيته، أو كمال فنه. فالرعية هي غايته، وهي وحدها التي يستهدفها في كل ما يقول ويفعل.

وعندما بلغنا هذه المرحلة في نقاشنا، وبان للجميع أن تعريف ترازيماخوس للعدالة قد انهار من أساسه، هتف ثراسيماخوس، بدلاً من أن يجيبني:

خبرني يا سقراط. ألديك مربية؟

فقلت: لِمَ توجه إليّ هذا السؤال، على حين كان الأجدر بك أن تجيب دون أن تسأل؟

- ذلك لأنها تدع أنفك يسيل دائماً كالطفل دون أن تجففه، بل إنها لم تعلمك كيف تميز الراعي من أغنامه.

فأجبت: وما الذي حدا بك إلى هذا القول؟

- ذلك لأنك تتوهم أن الراعي يرعى غنمه وماشيته إلى أن يكتنز لحمها، دون أن يكون له في ذلك من غاية سوى ما فيه خيرها، لا صالحه هو أو صالح مخدومه. وبالمثل تظن أنت أن حكام الدول، أعني الحكام بالمعنى الصحيح، لا ينظرون إلى رعاياهم على أنهم أغنام أبداً، وأنهم لا يسعون إلى نفعهم الخاص ليل نهار. كلا، لقد جانبت الصواب في آرائك عن العادل والظالم، إلى حد أنك لا تدري تلك الحقيقة الواضحة، وهي أن العدالة والعادل إنما هما في الحق نفع شخص آخر، أي أن العدالة في نفع الحاكم والأقوى على حساب الرعية التي ينبغي أن تطيع، وأن الظلم هو عكس ذلك. فالظالم دائماً يسود

من كان في حقيقته ساذجاً عادلاً، إذ أنه الأقوى، ويتحتم على أتباعه أن يقوموا بما يكفل نفعه، وأن يتوخوا في أعمالهم سعادته، التي هي أبعد ما تكون عن سعادتهم الخاصة – بل لتعلم أيضاً، يا أكبر السذج، أن العادل إذا ما قورن بالظالم كان هو الخاسر على الدوام. فهو في العقود الخاصة أولاً خاسر: فحيثما كان الظالم شريكاً للعادل، ستجد بعد أن تنحل الشركة، أن الظالم قد تضاعف نصيبه، بينما تضاءل نصيب العادل. والعادل خاسر بعد ذلك في صلته بالدولة: ففي ضريبة الدخل يدفع العادل قسطاً كبيراً والظالم قسطاً أقل، عندما يكون لهما نفس الدخل. فإذا كان الأمر متعلقاً بمال يوزع، فإن الظالم ينال الكثير، والعادل لا ينال شيئاً. بل لتتأمل ما يحدث لو توليا منصباً عاماً: عندئذ سيتجاهل العادل شؤونه الخاصة، وربما عانى أضراراً أخرى، دون أن يكتسب من المنصب العام شيئاً، وذلك لأنه عادل، كما أن أصدقاءه ومعارفه سيغضبون منه لأنه يأبى أن يؤدي لهم خدمات غير مشروعة. أما بالنسبة إلى الظالم فالأمر على عكس ذلك تماماً. وكلامي هنا، كما كان من قبل، ينصب على الظلم الواسع النطاق، حيث يظهر كسب الظالم بوضوح. فعلى هذا الشخص ينبغي أن يتركز اهتمامك، إذا أردت أن تدرك مدى نفع الظلم للفرد. على أن أيسر سبل إلى ذلك هو تأمل أكمل صور الظلم، حيث يكون المجرم أسعد الناس، ويكون المجني عليهم، أو أولئك الذين يأبون اقتراف الظلم، أتعسهم – وأعني بذلك حالة الإرهاب والطغيان، التي تسلب ممتلكات الغير بالغش أو الاغتصاب، تسلبها جملةً لا تدريجاً، دون تمييز بين ما هو مقدس وما هو وضيع، وبين ما هو خاص وما هو عام. كل هذه أفعال آثمة لو اقترف المرء أحدها، لناله العقاب الصارم والخزي العظيم - إذ يسمى من يقترفون هذه الآثام في حالات مفردة لصوص معابد، أو قطّاع طرق ومجرمين وسارقين ومهربين. أما إذا جمع المرء إلى اغتصابه مال مواطنيه، استعبادهم، فعندئذ لا تطلق عليه أسماء السب هذه، وإنما يعدّه مواطنوه، بل وكل من يعرف مظالمه الكاملة هذه، سعيداً مباركاً. ذلك لأن البشر إنما يذمون الظلم خوفاً من أن يصبحوا من ضحاياه، لا اشمئزازاً من ارتكابه. وهكذا بيّنت لك، يا سقراط أن الظلم إذا ما اتسع نطاقه إلى الحد الكافي، كانت له الغلبة والسيطرة والسيادة على العدل، وأن العدالة، كما قلت من قبل، إنما هي صالح الأقوى، على حين أن الظلم ينفع صاحبه ويخدم مصالحه.

وحين أتم ثراسيماخوس أقواله هذه، وأغرق آذاننا بسيل كلماته، كان ينوي الخروج، غير أن الجماعة لم تدعه يفلت، بل ألحت عليه أن يبقى ويدافع عن وجهة نظره، كما أنني انضممت إليهم في الإلحاح عليه بالبقاء، فقلت له:

ثراسيماخوس، يا أرفع الناس، أتود بعد ما ألقيته في رؤوسنا من الأفكار، أن تنصرف دون أن توضحها لنا على النحو الصحيح، أو تعرف منا إن كانت صائبة أم باطلة؟ أتبدو محاولة تحديد السلوك الواجب للإنسان على هذا القدر من التفاهة في نظرك؟ ألا تعبأ بتحديد نوع الحياة التي يتعين على كل منا أن يحياها لينال أعظم قدر من الغنم؟

فقال: وهل تراني أختلف عنك في تقديري لأهمية هذه المشكلة؟

فأجبت: يبدو أن الأمر كذلك، أو أنك يا ثراسيماخوس لا تعبأ بنا ولا تفكر فينا، وأنه يستوي عندك أن ترتقي حياتنا أو تنحط إن لم نعرف تلك الحقيقة التي تقول إنها لديك. لذا أتوسل إليك أيها الصديق ألا تضن بعلمك أو تحتفظ به لنفسك فقط. إننا جمع كبير، وسيكون شكرنا جزيلاً على أي نفع تسديه لنا. وإنني لأعلن صراحة، من جانبي، إنني لم أقتنع، وإنني لا أؤمن بأن الظلم يجلب من الكسب أكثر مما يجلب العدل، حتى لو استبد الظلم وأطلق له العنان. ولو سلمنا بأن ثمة ظالماً يمكنه أن يقترف الظلم سراً أو علانية، فإن هذا لا يقنعني بأن الظلم أنفع، وربما كان بين الجماعة من يشاطرونني هذا الرأي. وربما كنا على خطأ، فإن كان الأمر كذلك، فعليك أن تقنعنا بحكمتك بأننا مخطئون في إيثارنا العدل على الظلم.

فقال: وكيف أقنعكم وأنتم لم تقتنعوا بعد بما قلته منذ برهة، وأي شيء آخر أستطيع أن أفعله لكم؟ أتودونني أن أحشر البرهان في نفوسكم حشراً؟

فقلت: حاشا لله! إن كل ما أسألك إياه أن يكون كلامك متسقاً، فإن غيرت رأيك، فليكن ذلك صراحة ودون خداع. ولو عدت يا ثراسيماخوس إلى ما قلته من قبل، للاحظت أنك لم تلتزم حين تكلمت عن الراعي التعريف نفسه الدقيق الذي التزمته عند الكلام عن الطبيب. فلقد ذكرت أن الراعي - بما هو راعٍ - يرعى أغنامه دون أن يضع صالحها الخاص نصب عينيه، وإنما يراعي دائماً لذات الطعام، كأنه أكول في مأدبة فحسب،

أو كأنه تاجر في السوق، لا كأنه راعٍ. ولكن لا جدال في أن صنعة الراعي إنما تعنى بصالح الماشية فحسب، وليس عليه إلا أن يسعى إلى راحتها، ما دام كمال صنعته إنما يتم حين يفي بكل مطالبها. لهذا السبب قلت ما قلته منذ برهة عن الحاكم: فلقد ذكرت أنه ليس على الحاكم، من حيث هو حاكم، سواء أكان في دولة أم في الحياة الخاصة، إلا أن يرعى مصالح قطيعه أو رعيته، أما أنت، فهل تظن أن حكام الدولة، أعني الحكام الحقيقيين، يحكمون بمحض اختيارهم؟

– أظن؟! كلا، إنني واثق من هذا.

– وإذن، فما الذي يجعل الناس يمتنعون عن قبول المهام الأقل شأناً دون أجر، إلا إذا كان ذلك راجعاً إلى ثقتهم من أنهم يؤدونها في سبيل الغير، لا في سبيل أنفسهم؟ دعني أوجه إليك سؤالاً: ألا تختلف الفنون العديدة تبعاً لتباين وظيفة كل منها؟ فلتبد لنا رأيك، يا صديقي العظيم، كيما نتقدم في نقاشنا قليلاً.

فأجاب: أجل، إنها لتختلف تبعاً لذلك.

– وكل فن يجلب لنا نفعاً خاصاً، لا نفعاً مشتركاً بينه وبين الباقين – أعني أن الطب مثلاً يعطينا الصحة، والملاحة تعطينا الأمان في البحر، وهكذا؟

– أجل.

– ولفن التجارة وظيفة خاصة هي جلب المال. فإذا تمسكنا بالدقة التي دعوت إليها، لوجب ألا نخلط بينه وبين غيره من الفنون، مثلما ينبغي ألا نخلط بين فن الملاح وفن الطب إذا حدث أن تقدمت صحة الملاح بالسفر بحراً.

– كلا بالطبع.

– كما أنك لا تعتقد أن فن التجارة هو ذاته فن الطب لأن صحة المرء تنتعش حين يأخذ أجراً.

– لا شك أنني لا أعتقد ذلك.

– فهل تقول إن الطب هو فن التجارة لأن المرء يأخذ أجراً حين يعالج شخصاً آخر؟

- كلا بالطبع.

- ولقد سلمنا بأن لكل فن نفعاً يقتصر عليه وحده؟

- أجل.

- وإذن فإن كان ثمة نفع مشترك بين كل المشتغلين بهذه الفنون، فلا بد أن يستمد هذا من عنصر يشتركون جميعاً في ممارسته.

- يبدو أن الأمر كذلك.

- فإذا ما انتفع الفنان بتلقي أجر، فإن النفع يكتسب بممارسته لفن الدفع، مضافة إلى ممارسته للفن الذي يتقنه.

فوافق على ذلك مكرهاً.

- وإذن فالفنانون لا يكتسبون منفعة تلقي الأجر من الفنون الخاصة التي يمارسونها، وإنما الواقع أنه بينما يكسبنا فن الطبيب صحة، ويشيد لنا فن البناء بيتاً، فإن كلاً منهما، بصفته الأخرى، وهي صفة آخذ الأجر، يكتسب أجره. وهكذا يؤدي كل فن وظيفته الخاصة، ويفيد من يمارس من أجله ذلك الفن. أما الفنان ذاته، فهل يكون قد انتفع من فنه لو لم يتلقَ أجراً؟

- أعتقد أن ذلك لا يمكن أن يكون.

- ولكن هل يعني ذلك أنه لا ينفع الغير بشيء إذا ما أدى مهمته دون أجر؟

- لا شك أنهم يستفيدون منه.

- وإذن فلم يعد ثم شك الآن يا ثراسيماخوس في أنه لا الفنون ولا الحكومات تعمل لصالحها الخاص، ولكنهم - كما قلت من قبل - يحكمون ويهتمون بصالح موضوعاتهم ورعاياهم، أعني بصالح الضعفاء لا الأقوياء. ولهذا السبب ذاته، يا عزيزي ثراسيماخوس، ذكرت منذ قليل أن أحداً لا يرغب من تلقاء ذاته في أن يحكم، وفي أن يأخذ على عاتقه تقويم الشرور التي لا تهمه، دون أجر. ذلك لأن الفنان الصحيح إذ يؤدي عمله، ويلقي بالأوامر إلى غيره، لا يضع نصب عينيه نفعه الخاص، وإنما نفع من يطلبون فنه. وعلى ذلك، فلكي يقبل الحكام أن يحكموا، يتعين على الدولة أن تدفع لهم، إما بالمال، وإما بالتكريم، أو أن تعاقبهم في حالة الرفض.

فقال جلوكون: ماذا تعني يا سقراط؟ إنني لأفهم أن يدفع للحكام بالنوعين الأولين، أما أن يكون هناك عقاب، ويحل محل العطاء، فهذا ما لا أفهمه.

– ذلك يعني أنك لا تفهم طبيعة ذلك العطاء الذي هو أكثر ما يحض فضلاء الناس على الحكم. ألست تعلم أن الطمع في المال أو الجاه أمر مخز في نظر الناس، وهو بالفعل كذلك؟

– هذا صحيح كل الصحة.

فقلت: ولهذا السبب لم يكن للمال أو الجاه القدرة على إغراء هؤلاء الفضلاء. ذلك لأن خيار الناس يأبون أن يطلبوا الأجر علانية لقاء حكمهم، حتى لا يعدهم الناس مأجورين، كما يأبون أن تمتد أيديهم خلسة إلى أموال الشعب حتى لا يُسَمّون لصوصاً. ولما كانت صفة الزهد هي الغالبة لديهم، فهم لا يعبئون بالتشريف أو التكريم. ومع ذلك، فلا بد من أن يفرض عليهم حكم الضرورة، ولا بد أن يدفعوا إلى العمل خوفاً من العقاب. ويبدو لي أن هذا هو السبب الذي من أجله يعد تقدم المرء إلى منصب بدلاً من الانتظار حتى يدفع إلى توليه، أمراً غير مشرف. على أن أسوأ أنواع العقاب التي يمكن أن تحل على من يأبى أن يحكم، هو أن يحكمه من هو دونه قدراً. وإنني لأعتقد أن الخوف من هذا النوع من العقاب هو الذي يدفع الخيِّرين إلى تولي المناصب، لا رغبةً فيها، وإنما لأن كل حل غير ذلك شر. أي أنهم لا يحكمون وفي ذهنهم أنهم سينتفعون أو يتنعمون، وإنما لأن الضرورة اقتضت ذلك، ولأنهم لا يمكنهم أن يجدوا من هو أصلح منهم، أو على الأقل مثلهم، ليعهدوا إليه بمهام الحكم. ولو وجدت مدينة كل من فيها أخيار، فإن تجنب الحكم يكون أمراً يسعى إليه الناس بقدر ما يتهافتون الآن عليه. وهكذا يقوم الدليل القاطع على أن الحاكم الصحيح لا ينتظر منه أن يرعى مصالحه الخاصة، وإنما يرعى صالح رعيته. ولا شك أن كل من يعلم ذلك، يؤثر أن يتلقى النفع من غيره، على أن يتجشم عناء تقديم النفع للغير. وهكذا فإني لا أتفق على الإطلاق مع ثراسيماخوس في أن العدالة هي نفع القوي، وحسبنا الآن بحثاً لهذا الموضوع الأخير.

أما قول ثراسيماخوس إن حياة الظالم أكثر غنماً من حياة العادل، فإن لهذا القول الأخير خطورة تفوق الأول بمراحل. فأينا كان على صواب؟ وأي الحياتين تفضل يا جلوكون؟

فأجاب: أعتقد من ناحيتي أن حياة العادل أنفع.

- أسمعت كل مزايا الظلم التي رددها على مسامعنا ثراسيماخوس؟

فأجاب: لقد سمعتها، غير أنني لم أقتنع بها.

- وإذن، فهل لنا أن نحاول الاهتداء إلى طريقة لإقناعه بأنه لم يقل صواباً، إن أمكننا ذلك.

فأجاب: بكل تأكيد.

فقلت: الحق إنه لو ظل يدلي إلينا بأقواله منمقة، وظللنا نحن نعدد مزايا العدالة، ثم يجيب هو، ونرد نحن، فسيظل كل جانب يعدد المزايا التي يقول بها، وسنجد أنفسنا في نهاية الأمر في حاجة إلى قضاة يفصلون بيننا. أما إذا مضينا في بحثنا كما فعلنا أخيراً، بأن يحاول كل منا كسب موافقة الآخر، فسنجمع في أشخاصنا بين عمل القاضي والمحامي.

فقال: هذا صحيح.

فسأل: وأي المنهجين أفضل؟

- ذلك الذي تقترحه.

فقلت: حسناً يا ثراسيماخوس، لنبدأ من جديد. وأود أولاً أن أسألك: إنك تقول إن للظلم الكامل من المزايا ما يفوق العدل الكامل.

- أجل، هذا ما أقول به، ولقد أبديت لك أسبابي.

- وما رأيك في الظلم والعدل؟ أتسمي أحدهما فضيلة والآخر رذيلة؟

- يقيناً.

- أظن أنك تسمي العدالة فضيلة والظلم رذيلة؟

- أمِنَ الممكن أن أقول ذلك وقد أكدت أن الظلم نافع والعدل غير مجد؟

- فما هو رأيك إذن؟

- عكس ما ذكرت.

- أتسمي العدالة رذيلة إذن؟

– كلا، أوثر أن أسميها بلاهة مبعثها الطيبة.

– وإذن فالظلم في رأيك منبعث عن الخبث؟

– كلا، أفضل أن أطلق عليه اسم الفطنة.

– فهل تعتقد، يا ثراسيماخوس، أن الظالم حكيم فطن؟

– أجل، إذا سار في ظلمه إلى النهاية، وكانت له القدرة على إخضاع دول وأمم. ولكن ربما كنت تظنني أتكلم عن النشالين. إن لهذه المهنة، قبل أن يضبط المرء، مزاياها، وإن كانت لا تقارن بالمزايا التي تحدثت عنها من قبل.

فأجبت: إنني أفهم الآن مرماك يا ثراسيماخوس، غير أنني حتى الآن لا أستطيع أن أسمعك تضع الظالم في مصاف الحكماء والفضلاء، والعادل مع أضدادهم، دون أن تتملكني الدهشة.

– ومع ذلك فهذه هي مكانة كل منهما عندي.

– إنك الآن ترتكز على أرض أصلب، ويكاد تفنيد موقفك أن يكون ضرباً من المحال، إذ أنك لو كنت قد سلّمت مع بقية الناس بأن الظلم، مع كونه نافعاً، هو رذيلة وشر، لأمكن أن يوجه إليك رد يقوم على مبادئ متفق عليها. غير أنني أراك الآن تعد الظلم أمراً مشرفاً ومظهر قوة، وتضفي على الظالم كل الصفات التي نضفيها نحن على العادل، ما دمت لا تتردد في أن تدرج الظلم ضمن مظاهر الحكمة والفضيلة.

– لقد أصبت كل الصواب في تكهناتك.

– وإذن، فلا معنى للتراجع، بل ينبغي أن أمضي في النقاش ما دمت على يقين من أنك تقول ما تعتقده بحق، إذ إنني على ثقة من أنك جاد الآن، وأنك لا تلهو على حسابنا.

– قد أكون جاداً وقد لا أكون، ولكن فيمَ يهمك هذا؟ إن مهمتك تنحصر في تفنيد حجتي.

– هذا صحيح كل الصحة. فمهمتي هي هذه. والآن فهل تتفضل بالإجابة على سؤال آخر؟ أيحاول العادل أن يكتسب أي نوع من المزايا عن العادل؟

- كلا بالطبع، وإلا لما كان ذلك المخلوق الساذج الأبله الذي وصفت.

- وهل تظنه يحاول تجاوز حدود السلوك العادل؟

- كلا.

- وماذا تكون نظرته إلى محاولة اكتساب مزايا بالنسبة إلى الظالم. أيعدها أمراً عادلاً أم ظالماً؟

- إنه ليعدها أمراً عادلاً، ويحاول أن يكتسب هذه المزايا، غير أنه لن يستطيع ذلك.

- ليس هذا ما أردت أن أعرف، وإنما ينصب سؤال عما إذا كان العادل يود ويسعى إلى أن ينال مزايا ومنافع يفوق بها الظالم، ولكنه لا يسعى إلى التفوق على أي عادل غيره.

- أجل، إن الأمر لكذلك.

- وماذا تقول عن الظالم، أتراه يسعى إلى التفوق على العادل وإلى تجاوز الفعل العادل؟

- هذا طبيعي، إذ أنه يسعى إلى أن يكون لديه أكثر مما لدى الناس أجمعين.

- وإذن فالظالم يسعى ويناضل من أجل التفوق على الظالم وتجاوز الفعل الظالم، ويحاول أن يعلو على الناس أجمعين.

- هذا صحيح.

- وإذن فقد وصلنا الآن إلى هذه المرحلة من بحثنا: فالعادل لا يريد أكثر مما لدى مثيله، وإنما أكثر مما لدى نقيضه، أما الظالم فيريد أكثر مما لدى مثيله ونقيضه معاً.

- هذا أفضل تعبير ممكن.

- كما أن الظالم خيِّر وحكيم، والعادل ليس بهذا ولا ذلك؟

- هذا أيضاً حسن.

- وهل تظن أن الظالم مثل الحكيم والخيِّر، وأن العادل مختلف عنهما؟

- يقيناً إن من كان على طبع معين، كان مثل أولئك الذين لهم نفس الطبع، والعكس بالعكس.

- وإذن فكل منهما مماثل تماماً لنظيره؟

فأجاب: بلا شك.

فقلت: حسناً يا ثراسياخوس. والآن فلنعد إلى ضرب مَثَل بالفنون. إنك لتسلم بأن من الناس من هو موسيقي ومنهم من ليس بموسيقي.

- أجل.

- وأيهما الحكيم وأيهما الأحمق؟

- من الواضح أن الموسيقي هو الحكيم، وأن من ليس بالموسيقي هو الأحمق.

- وهل الأول خير في الأمور التي هو فيها حكيم، وشرير فيما هو فيه أحمق؟

- أجل.

- وهذا عين ما تقوله عن الطبيب.

- نعم.

- فهل تعتقد، أيها الصديق العظيم، أن الموسيقي حين يصلح من أوتار عوده، يود أن يسعى إلى أن يتعدى أو يتجاوز موسيقياً آخر في جذب الأوتار وإرخائها؟

- لا أظنه يفعل ذلك.

- غير أنه يسعى إلى تجاوز غير الموسيقيّ.

- بلا شك.

- وما قولك في الطبيب؟ أيود، حين يرسم لك خطتك في المأكل والمشرب، أن يتجاوز طبيباً آخر، أو يتعدى حدود مهنة الطب؟

- كلا، إنه لا يود ذلك.

- ولكنه يود أن يتعدى ويتجاوز من لم يكن طبيباً؟

- أجل.

- ولا أظنك تعتقد، بصدد المعرفة والجهل بوجه عام، أن من كانت لديه معرفة بأي شيء يود، في أقواله وأفعاله، أن يتجاوز شخصاً آخر له المعرفة نفسها، أو لا يتمنى أن يقول أو يفعل عين ما يفعله مثيله في الظروف نفسها.

- أعتقد أن هذا أمر لا سبيل إلى إنكاره.

- وما قولك في الجاهل. أوَلا يود أن يتجاوز العارف والجاهل معاً؟

- أظن ذلك.

- وأنت ترى العارف حكيماً؟

- أجل.

- والحكيم خيراً؟

- أجل.

- إذن فالحكيم والخير لا يود أن يتفوق على مثيله، وإنما على ضده والمخالف له.

- أعتقد ذلك.

- بينما الشرير والجاهل يود لو يتفوق على مثيله وعلى ضده معاً؟

- أظن ذلك.

- ولكن ألم تقل، يا ثراسيماخوس، إن الظالم يتعدى ويتجاوز مثيله وضده معاً؟ ألم تكن هذه كلماتك؟

- بلى.

- كما أنك قلت إن العادل لا يتعدى مثيله ولا يتجاوزه، وإنما يتجاوز ضده فقط؟

- أجل.

- إذن فالعادل كالحكيم والخيِّر، والظالم كالشرير والجاهل؟

- ذلك هو الاستدلال.

- ولكنا قلنا إن كلاً منهما يماثل شبيهه؟

- لقد قلنا ذلك فعلا.

- وإذن فقد استحال العادل حكيماً خيِّراً، والظالم شريراً جهولاً.

والحق أن ثراسيماخوس لم يكن يفوه بعبارات الموافقة هذه لتوه، كما أعيدها عليكم، وإنما كان يقولها عن كره منه. ولقد كان ذلك اليوم من أيام الصيف القائظة، وسرعان ما

كان جبينه يتصبب عرقاً. وعندئذ رأيت ما لم أره من قبل على الإطلاق: رأيت ثراسيماخوس وقد احمر وجهه خجلاً. ولما كنا قد اتفقنا الآن على أن العدالة فضيلة وحكمة، والظلم رذيلة وجهل، فقد انتقلت إلى نقطة أخرى.

قلت: حسناً يا ثراسيماخوس، لقد استقر بنا الرأي في هذه المسألة. ولكنك قلت أيضاً إن في الظلم قوة. أتذكر ذلك؟

فقال: نعم أذكره، ولكن لا يدر بخلدك أنني أوافق على ما قلته أو أنني عدمت رداً عليه، وإنما أنا واثق من أنني لو رددت، فسوف تتهمني بالمكابرة، وإذن فلتدعني أصرح بآرائي وأعلنها، أما إذا آثرت أن تسأل فسوف أفعل كما يفعل الناس مع السيدات العجائز حين يروين حكاياتهن، وسأكتفي بأن أهز رأسي علامة الموافقة أو الرفض.

– وإذن فلا تجب – على الأقل – بما يتعارض مع رأيك.

– سأفعل ما يسرك، ما دمت لا تود أن تدعني أتكلم كما أشاء فماذا تريد مني أكثر من ذلك؟

فقلت: لا شيء البتة. فإذا كنت على أهبة الاستعداد لذلك، فسوف أسأل وعليك الجواب.

– سلني إذن.

– حسناً، سأعيد عليك السؤال الذي وجهته إليك منذ قليل. حتى نواصل المناقشة بطريقة منظمة. فما طبيعة العدالة بالقياس إلى الظلم؟ لقد قيل من قبل إن للظلم قوة وبطشاً يفوق ما للعدل، غير أن من أهون الأمور علينا الآن أن نثبت أن العدل أقوى من الظلم، بعد أن بان لنا أن العدل حكمة وفضيلة، والظلم جهل. فهذه نتيجة لا يمكن أن يشك فيها مخلوق. غير أنني لا أود الاكتفاء بهذا البرهان البسيط، وإنما أود، يا ثراسيماخوس، أن أبحث المشكلة من وجهة نظر أخرى. أظنك لا تذكر أن الدولة قد تكون ظالمة وقد تحاول متجنية أن تستعبد غيرها من الدول، أو تكون قد استعبدت بالفعل كثيراً منها ظلماً؟

فأجاب: هذا صحيح، ولاسيما إذا كانت تلك أفضل الدول، أعني أكثرها إيغالاً في الظلم، أي الدولة التي بلغ فيها الظلم حد الكمال.

- أعلم أن ذلك كان رأيك: ولكن ما أود بحثه الآن هو: هل من الممكن ممارسة الدولة المتحكمة لسيطرتها بدون العدالة، أم أنها مضطرة إلى توخي العدالة؟

- إن كنت على صواب في رأيك، وكانت العدالة هي الحكمة، فإن هذه السيطرة لا تمارس إلا بالعدالة، أما إذا كنت أنا المصيب، فالظلم هو الضروري.

- لكم يسرني أن أراك، يا ثراسيماخوس، لا تكتفي بأن تومئ برأسك موافقاً أو مخالفاً، وإنما تجيب إجابات بارعة.

- ما فعلت ذلك إلا مجاملة لك.

- هذا كرم منك. فهلا أضفت إلى أفضالك أن تجيبني على سؤالي هذا؟ أمن الممكن لأية دولة أو جيش أو عصبة من النهابين واللصوص، أو أية جماعة من الأشرار، اتحدت لعمل سيء، أن تنجح في أي عمل، لو دأب كل منها على الإضرار بالآخرين؟

- كلا بالتأكيد.

- أما إذا كفوا عن الإضرار بعضهم ببعض ألا يحرزون نجاحاً أعظم؟

- بلى.

- ومرد ذلك إلى أن الظلم يخلق الانشقاق والبغضاء والتشاحن بين الناس، بينما العدل ينشر الود والإخاء بينهم. أليس هذا صحيحاً يا ثراسيماخوس؟

- ليكن، فلست أود أن أدخل في خلاف معك.

- يا له من كرم منك. ولكن ألا ترى أن الظلم، إذا كان يتصف بهذه القدرة على إثارة البغضاء حيثما كان، فإنه إذا حل بالعبيد أو بالأحرار، يجعل كلاً منهم يبغض غيره، ويفرق شملهم ويشل أيديهم عن كل عمل مشترك؟

- يقيناً.

- وحتى لو ساد الظلم بين اثنين فحسب، ألن يدوم بينهما الشجار والتشاحن، ويغدو كل منهما عدواً للآخر، وعدواً لكل عادل؟

- أجل.

- وهب أن الظلم كان في شخص بمفرده، ألا ترى بحكمتك الإلهية، أنه سيظل محتفظاً بطبيعته ويكون له نفس الأثر؟

- تستطيع أن تفترض أنه سيظل محتفظاً بها.

- وعلى ذلك، فأينما وجد الظلم، سواء في مدينة، أم في جيش، أم في أسرة، أم في أي كيان آخر، فمن الواضح أنه يجعل موضوعه عاجزاً عن أي عمل مؤتلف متوحد، بما يبثه فيه من انقسام وانشقاق، فيصبح عدواً لنفسه ولكل من يعارضه، وكل من هو عادل. أليس هذا صحيحاً؟

- نعم، بلا شك.

- فإذا أصبحت للظلم السيادة في فرد واحد فقط، ألا تكون له نفس النتائج المنتمية إلى طبيعته ذاتها، فيجعله أولاً عاجزاً عن القيام بأي عمل، ما دام يبعث الشقاق في نفسه، ويحيله ثانياً عدواً لنفسه وللعادل؟ أليس هذا حقاً يا ثراسيماخوس؟

- بلى.

- ولا جدال، أيها الصديق، في أن الآلهة عادلون؟

- لنتصور أنهم كذلك.

- فإن كانوا عادلين كان الظالم عدواً للآلهة، والعادل ولياً لهم؟

- فلتطرب لانتصارك في الحديث، إذ أني لن أعارضك حتى لا أسيء إلى الجماعة.

- حسناً، فلتزدني طرباً بالمضي في الإجابة على أسئلتي. فنحن قد بيّنا أن العادل أحكم وأصلح وأقدر على العمل من الظالم، وأن الظالمين عاجزون عن القيام بأي عمل يقتضي تعاوناً. فإذا قيل إن في وسع الظالمين، على الرغم من ظلمهم، أن يقوموا سوياً بأعمال كثيرة، لأكّدنا أن هذا خطأ تماماً، إذ لو كان شرّهم كاملاً، لأطبق كل منهم على الآخر. ولا بد أن لديهم بقية من عدالة، فمنعتهم من أن ينقضّ كل منهم على الآخر، كما ينقضون على ضحاياهم. فهم في أعمالهم إنما كانوا نصف أشرار، إذ لو كان شرّهم مطلقاً، وظلمهم تاماً لما أمكنهم القيام بأي عمل على الإطلاق. هذه في رأيي هي الحقيقة، على

عكس ما قلته أنت في مبدأ الأمر. وعلينا الآن أن نبحث إن كانت حياة العادل أطيب وأسعد من حياة الظالم، وهو أمر أخذنا على عاتقنا بحثه أيضاً. وإني لأرى أنها كذلك، وذلك لما أبديته من أسباب. غير أنني ما زلت أؤثر المضي في بحث هذه المسألة بحثاً عميقاً، إذ أن الأمر ليس هيّناً، وإنما هو متعلق بقاعدة الحياة الإنسانية ذاتها.

- أكمل حديثك إذن.

- سأفعل ذلك. ألا تعترف بأن للفرس وظيفة معينة؟

- أعترف بذلك.

- ألا تعترف أيضاً بأن وظيفة الفرس، أو أي حيوان آخر، هي ما يقوم به الفرس وحده على أكمل نحو ممكن؟

- لست أفهمك.

- دعني أوضح لك قولي: أفي وسع المرء أن يبصر بدون العين؟

- كلا بالطبع.

- أو أن يسمع بدون الأذن؟

- كلا.

- فهذه إذن وظيفة هذين العضوين؟

- بالتأكيد.

- أليس من الممكن قطع غصن الكرم بخنجر أو بإزميل أو بأية أداة أخرى؟

- بلا شك.

- ومع ذلك فلن يكون ذلك بالإتقان الذي يتيحه المنجل المصنوع لذلك الغرض؟

- هذا صحيح.

- أليس لنا أن نقول إن هذه هي وظيفة المنجل؟

- وإذن، فلا أظنك تجد الآن صعوبة في فهم ما كنت أعنيه حين قلت إن وظيفة الشيء هي ما يؤديه هذا الشيء وحده، على أفضل نحو ممكن[1].

---

(1) هذه أول إشارة في المحاورة إلى مبدأ أداء كل للوظيفة التي يصلح لها، وهو مبدأ أساسي في تحديد معنى العدالة عند أفلاطون.

- إنني أفهم الآن وأوافقك على أن هذه هي وظيفة أي شيء.

- أليس لكل ما له وظيفة كمال؟ ألم نقل من قبل أن للعين وظيفة؟

- أجل.

- فلها إذن كمال؟

- نعم.

- وللأذن وظيفة وكمال أيضاً؟

- هذا صحيح.

- ألا يصدق هذا على كل شيء آخر، أي أن لكل شيء وظيفة خاصة وكمالاً معيناً؟

- هذا هو الواقع.

- فهل تستطيع العين إذن أن تؤدي هذه الوظيفة إن كانت مفتقرة إلى كمالها الخاص، ومتصفة بالنقص المقابل له؟

- كيف تستطيع ذلك، إن كنت تعني أنها أصبحت عمياء لا تبصر؟

- الذي أعنيه هو كمالها الخاص، أياً كان. ولكني لم أصل بعد إلى هذه النقطة، وإنما أفضِّل أن أوجه إليك سؤالاً أعم، وهو: ألا تؤدي الأشياء ذات الوظيفة المحددة، هذه الوظيفة بكمالها الخاص على نحو أفضل، وتخفق في تحقيقها إن كانت متصفة بالنقص؟

- هذا أمر مؤكد.

- ولنا أن نقول هذا عن الآذان. فعندما تعدم كمالها الخاص، تعجز عن أداء وظيفتها؟

- هذا صحيح.

- حسناً. أليست للنفس وظيفة لا يحققها أي شيء، كأن توجه وتحكم وتدبر وما شابه ذلك؟ أليست هذه كلها وظائف خاصة بالنفس وحدها، وهل نكون على صواب لو عزوناها إلى شيء آخر؟

- كلا.

- وهلا تعد الحياة بدورها وظيفة من وظائف النفس؟

- بالتأكيد.

- وهل للنفس بدورها كمال؟

- أجل.

- وهل تستطيع النفس أداء وظيفتها إذا ما حرمت من كمالها الخاص أم لا تستطيع؟

- إنها لا تستطيع.

- وإذن فلا بد أن تكون النفس الأمارة بالسوء حاكماً ومدبراً سيئاً، بينما النفس الطيبة حاكم صالح؟

- هذا ضروري.

- ولقد سلمنا بأن العدالة كمال النفس، والظلم نقصها؟

- لقد سلمنا بذلك فعلاً.

- إذن فالنفس العادلة والرجل العادل يحيا حياة طيبة، والظالم يحيا حياة سيئة؟

- هذا ما تثبته حجتك؟

- ومن المؤكد أن من يحيا حياة طيبة راضٍ سعيد، أما من يحيا حياة سيئة فهو محروم من كل سعادة؟

- بالتأكيد.

- فالعادل إذن سعيد، والظالم شقي؟

- فليكن.

- ولكن التعاسة لا تفيد، بينما السعادة مفيدة.

- بلا شك.

- وإذن فمن المحال، يا ثراسيماخوس العزيز، أن يكون الظلم أنفع من العدل.

فقال: حسناً، هذا يوم عيد بنديس، فليكن هذا نصيبك من الفرحة فيه.

فقلت: إنني لمدين لك بكل ما وصلت إليه، بعد أن غدوت رقيقاً معي، وتخليت عن العنف والصخب. ومع ذلك، فإنني لم أستمتع متعة كاملة، غير أن الذنب في هذا راجع

إليّ، لا إليك. وكما يلتهم النهم قطعة من كل لون من الطعام تقدم إليه على المائدة، دون أن يكون قد اكتفى من اللون الذي سبقه، فكذلك تنقلت من موضوع إلى آخر دون أن أهتدي إلى ما سعيت إليه في البداية، ألا وهو طبيعة العدالة. فقد انصرف عن ذلك البحث، وتحولت إلى بحث مسألة ما إذا كانت العدالة فضيلة وحكمة أم رذيلة وحمقاً. وعندما برزت أمامي مشكلة أخرى، هي المقارنة بين العدل والظلم من حيث المنفعة، لم أستطع أن أمنع نفسي من الانتقال إليها. فكانت نتيجة المناقشة بأسرها أنني ما زلت لا أعلم شيئاً على الإطلاق، إذ أنني ما دمت لا أعلم ما هي العدالة فإني لا أعلم بالأخرى إن كانت فضيلة أم لا، ولا أستطيع أن أجزم إن كان العادل سعيداً أم شقياً.

الكتاب الثاني

العدالة شر يطلب لنتائجه فحسب

قال سقراط: لما قلت ما قلت خلت أننا انتهينا من المباحثة، والظاهر أنه لم يكن سوى المقدمة لأن جلوكون الشجاع في كل معمعان لم يستحسن انسحاب ثراسيماخوس من الميدان. فبدأ الكلام قائلاً.

جلوكون: يا سقراط، ألمجرد الظهور تروم أن تقنعنا أم لأجل الإقناع الحقيقي أن العدالة خير من التعدي؟

سقراط: إذا كان في إمكاني، فإني أوثر إقناعكم إقناعا حقيقيا.

جلوكون: فلست عاملا ما تهوى إذن، فقل ما رأيك فيما يأتي، أتوجد خيرات يسرنا امتلاكها لذاتها لا للمنافع الناجمة عنها؟ كالعاطفة والسرور، واللذات البريئة، فمع أنه لا ينشأ عن هذه اللذات نفع فمجرد امتلاكها يسرنا.

سقراط: نعم توجد خيرات من هذا النوع.

جلوكون: أو ترى أنه توجد طائفة أخرى من الخيرات، وهي ما يراد لذاته ولنتائجه، كالحكمة، والصحة، والبصر، فإننا نرغب في هذه الخيرات طلبا للغرضين؟

سقراط: نعم توجد خيرات من هذا النوع.

جلوكون: أو تظن أنه توجد طائفة من الخيرات، كالرياضة البدنية واحتمال المعالجة الطبية في حال المرض، والطبابة، وكل الأعمال المنتجة. فهذه الأشياء مزعجة ولكنها تفيدنا، فمع أنها لا تطلب لذاتها فإننا نقبلها لأجل الفوائد والمكافآت الناجمة عنها؟

سقراط: لا شك في أنه يوجد خيرات أيضا من هذا النوع. فماذا تقصدان بعد ذلك؟

جلوكون: ففي أي هذه الأنواع الثلاثة تدرج العدالة؟

سقراط: أظن أنها تدرج في أفضلها أي أنها من الخيرات التي يقدرها من ينشد السعادة الحقيقية، فتطلب لذاتها ولنتائجها.

جلوكون: ولكن الكثيرين من غير رأيك، فهم يرون أن العدالة من الأشياء المزعجة، فهي في ذاتها مكروهة ومنبوذة، ولكنها تطلب لما فيها من الثقة بالمكافآت، والصيت الحسن.

سقراط: أعلم أنها تظهر هكذا، ولذلك فنّدها ثراسياخوس، وزكى التعدي، فالظاهر أني تلميذ خامل.

جلوكون: فاسمعني إذن، وقل هل توافقني في رأيي فإني أرى أنك قد رقيت ثراسياخوس كما يرقى الحاوي الحية، بأسرع مما يلزم. أما أنا فلا أرى ما قيل في شرح العدالة والتعدي كافيا. فأحب الوقوف على ماهية كل منهما، وما لهما من النفوذ في النفس، مع صرف النظر عن الجزاء والنتائج الناشئة عنهما. فإذا كنت تريد فإني أبدأ البحث على المنوال الآتي بيانه، أستأنف حديث ثراسياخوس، فإخبرك أولا رأي الناس العام في طبيعة العدالة وأصلها. وثانيا أبين أن جميع الذين أرادوها لم يرغبوا فيها لذاتها، بل قبلوها مرغمين كحاجة لا غنى عنها، ولا لأنها خير بالذات. وثالثا، أن تصرفهم هذا نشأ عن تعقل وروية، لأن حياة الإنسان المتعدي على قولهم، أفضل كثيرا من حياة العادل. إني لا أذهب مذاهبهم يا سقراط، ولكن كلمات ثراسياخوس وألوف من أضرابه ما زالت تطن بها أذني، فأراني في حيرة من أمري، فإني لم أسمع حديثا مفعما في أفضلية العدالة، فأروم أن أسمع امتداحها منك وحدك، على ما هي في ذاتها، وسأطنب في امتداح حياة المعتدين، وأفضليتها على حياة العدالة. فأهب لك نموذجا به أحب أن أسمعك تفند البطل وتوجب العدالة. أفتستحسن رأيي؟

سقراط: كل الاستحسان. فماذا يسر العاقل أكثر من المداولة في موضوع كهذا، المرة بعد المرة.

جلوكون: أحسنت. فاسمع إذن كلامي في القضية الأولى وهو «طبيعة العدالة وأصلها» يقولون أن التعدي مأثور لذاته، ولكن عاقبته رديّة، لأن الشر الناشي عن وقعه يربو كثيرا

على الخير الناجم عن اقترافه. ولذا بعد ما ظلم الناس بعضهم زمنا طويلا، وتحملوا ثقل وطأته على النفوس، واختبروا العدالة والتعدي كليهما، رأوا أن الأفضل للذين لا يقدرون أن ينبذوا أحدهما ويختاروا الآخر، أن يتفقوا أن لا يظلموا ولا يُظلموا. هذا منبت الشرائع والمعاهدات بين الإنسان وأخيه، فحسبوا ما أوجبته الشرائع عادلا مشروعا. قالوا: هكذا نشأت العدالة، وهي حلقة متوسطة بين الأفضل، وهو التعدي دون عقوبة، وبين الأردأ، وهو الانظلام مع العجز عن الانتقام. فالعدالة المتوسطة بين هذين الطرفين مرغوب فيها. لا لأنها خير بالذات بل لأنها التحفت بشرف دفع التعدي. ويقولون إنه متى امتلك المرء المقدرة على التعدي، مع اكتسابه أوضاع الرجال فإنه لا يرضى قطعيا أن يستضعف، فيتقيد بنبذ التعدي. وهذا ما قيل في طبيعة العدالة وفي أصلها. في الحقيقة الثانية في بياني: يتبع الناس سنن العدالة غير مختارين ويتنكبون عن الضرر لعجزهم عن إضرام ناره، ويمكن إيضاح ذلك إيضاحا تاما بالشاهد التالي:

لو أطلقنا أيدي العادلين والمعتدين سواء، وأبحنا لكل منهم أن يعمل ما تهوى نفسه. وتتبعنا آثارهما لنرى إلى ماذا قادت كلا منهما ميوله لوجدنا العادل منحدرا بكليته في تيار التعدي كعديم العدالة تماما، راغبا في إحراز ما تجوع إليه نفسه من الملاذ، وتنشده، خليقة كالخير المراد بالذات. ولكن الشرائع التي ردعته عن مطاوعة الشهوات، وأرغمته على احترام المساواة.

ويمكن تحقق ذلك، إذا تمتع الناس بالحرية التامة في العمل، من الأسطورة التي يروونها عن جيجس الليدي، تقول الأسطورة: كان راع يرعى مواشي ملك ليديا، ففي ذات يوم هطلت الأمطار. وثارت العواصف فتصدعت الأرض بفعل زلزال شديد، وحدثت في أرض المرعى هوة عميقة. فتعجب الراعي مما حدث، وانحدر إلى أسفل الهوة فرأى غرائب جمة جاء وصفها في الأسطورة، منها حصان نحاسي مجوف، في جانبيه كوى، أطل منها الراعي فرأى في جوف الحصان جثة ميت أكبر من جسم الإنسان العادي. فلم يأخذ منها سوى خاتم ذهب كان في إحدى الأصابع، ثم صعد من الهوة. فلما اجتمع الرعاة على جاري عادتهم الشهرية، لينظموا قرارا يرفعونه إلى الملك في تبيان ما حدث لقطعانه، كان صاحبنا بينهم، والخاتم في يده، وفيما هو جالس في الجماعة، وهو يلعب

الخاتم، عرض أنه أداره في إصبعه، فلما صار الخاتم إلى باطن اليد اختفى لابس الخاتم عن النظر، فصار الرعاة يذكرونه بصيغة الغائب، فأدهشه منهم ذلك. وجعل يعالج الخاتم ليرده إلى موضعه، وحينذاك عاد فظهر للناظرين وكرر التجربة ليرى في الخاتم هذه المزية، فتكررت النتيجة. فثبت له أنه كلما أدار الخاتم إلى باطن الكف غاب لابسه عن النظر، وإذا عاد إلى موضعه عاد لابسه إلى الظهور. فتطوع الراعي لمرافقة الوفد الذي يحمل التقرير إلى الملك. ولما وصل القصر راود الملكة، وكاد معها الملك فاغتاله وانتزع عرشه.

والآن، هب أن لدينا من هذا الخاتم اثنين، استحوذ على أحدهما العادل، وعلى الآخر الظالم، فمن المحال أن تجد من توافرت له من العزيمة الحديدية ما يجعله يثبت على العدالة، ولن تجد مخلوقاً تعف يده عما لا يملكه، إن كان في وسعه أن يستولي دون أن يخشى شيئاً، على ما يشتهيه من السوق، أو يتسلل إلى البيوت ويضطجع مع من يشاء كما يهوى، أو يقتل من يريد أو يحرر من السجن من يشاء، ويسير بين الناس سيرة الإله في كل شيء. عندئذ تصبح أفعال العادل مماثلة لأفعال الظالم، وينتهيان معاً إلى النتيجة نفسها. وهذا في رأينا خير دليل على أن العادل لا يكون عادلاً باختياره، أو لأنه يرى العدالة خيراً له بوصفه فرداً، وإنما هو عادل رغم أنفه، إذ إنه حيث يبدو له اقتراف الظلم مأموناً، يغدو بالفعل ظالماً. فالجميع يؤمنون في قرارة نفوسهم بأن الظلم أنفع للفرد كثيراً من العدل، ولا جدال في أن هذا صحيح، إذا نظرنا إلى الأمر على النحو الذي أوضحته. فلو تصورت مخلوقاً توافرت لديه هذه القدرة على الاختفاء، دون أن يقترف أي إثم أو يمس ما لا يملكه، لظنه من سمع عنه تعساً أبله، على الرغم من أنهم قد يثنون عليه علناً، ويتظاهرون بذلك بعضهم أمام البعض خوفاً من أن يلحقهم ظلم بدورهم. هذا ما أردت أن أقوله في هذا الموضوع.

والآن، فإذا شئنا أن نصدر حكماً صحيحاً عن حياة العادل والظالم، فلا بد من أن نفرق بينهما على أوضح نحو، إذ ليس ثمة وسيلة أخرى لذلك. ولكن كيف تتم هذه التفرقة؟ لنجعل الظالم ظالماً على أتم وجه، وليكن العادل عادلاً كل العدل، ولنمنح كلاً منهما ما يضمن له حياة كاملة من النوع الذي اختاره لنفسه. ثم دع الظالم أولاً يماثل مختلف الصناع الماهرين، كالملاح الحاذق أو الطبيب البارع الذي يدرك بالسليقة قواه الخاصة وحدودها، ويستطيع العودة إلى حالته الطبيعية إذا ما أخفق في أية محاولة. وعلى

ذلك فليقم الظالم بمحاولاته الظالمة على النحو الصحيح، ثم يتوارى عن الأنظار إن أراد أن يكون كاملاً في ظلمه (إذ أن من يكتشف جرمه يكون ساذجاً). ذلك لأن أعلى مراتب الظلم هي أن يظن المرء عادلاً وهو في حقيقته ظالم. فلنعطِ إذن للظالم الكامل أكمل ضروب الظلم، دون أن ننتقص من ظلمه شيئاً، بل ندعه يقترف أكثر الأفعال ظلماً، ويشتهر بين الناس بأسمى ضروب العدل. فإذا ما تعثرت قدمه في إحدى الخطوات، عرف كيف يعالج خطأه. وإذا انتقد الناس فعلاً قام به، عرف كيف يخلب الألباب بكلماته، وإذا اقتضى الأمر استخدام القوة، عرف كيف يشق طريقه بالعنف، مستعيناً إما بشجاعته وبأسه، وإما بنفوذه بين أصدقائه وثروته. والآن فلنقارن به العادل في طيبته وبساطته، وفي رغبته الحقة في أن يكون خيراً، لا أن يبدو كذلك فحسب، كما يقول أيسخولوس[1]. إن من الضروري ألا يظهر عليه مظهر العدل، إذ لو كان كذلك لانهال عليه التكريم وأغدقت عليه العطايا، وعندئذ لن نعلم إن كان عادلاً من أجل العدالة أم من أجل العطايا والتكريم، وعلى ذلك، فلنحرمه من كل شيء إلا من العدالة، ولنتصور دائماً أن حياته عكس حياة الظالم بالضرورة، فيكون خير الناس خلقاً ولكنه يظن أشدهم شراً. عندئذ سنعجم عوده، ونرى إن كان سيتأثر بالذكر السيئ وعواقبه أم لا. وليظل ثابتاً على هذه الحال حتى يحين أجله: باطنه العدل وظاهره الظلم. فإذا ما بلغ كلاهما أوجه: أوج العدل عند أحدهما وأوج الظلم عند الآخر، كان في وسعنا أن نحكم أيهما الأسعد.

فقلت: مرحى مرحى! لكم جلوت كلا الرجلين، يا جلوكون العزيز، وكأنهما تمثالان يصقلان حتى نحكم أيهما الأفضل.

فقال: إنني أبذل قصارى جهدي. والآن وقد علمنا حال كل منهما، فليس من الصعب أن نصف نوع الحياة التي تنتظر كليهما. وهذا ما سأحاول القيام به. ولكن إذا بدا الوصف الذي سأدلي به أقسى مما يجب، فإني أسألك يا سقراط أن تفترض أن ما سأدلي به من الكلمات ليس بكلماتي، وإنما هي كلمات أنصار الظلم. فهم سينبئوننا أن العادل الذي يظن ظالماً سيجلد ويصلب ويقيد بالأغلال، وستحرق عيناه، وبعد أن يعاني كل ضروب التعذيب، يوخز بالآلات الحادة. عندئذ سيذكر أنه كان عليه أن يبدو عادلاً فحسب، لا

(1) سبعة ضد طيبة، 592-4.

أن يكون كذلك. هكذا فإن كلمات أيسخولوس تصدق على الظالم أكثر ما تصدق على العادل، إذ إن الظالم يتعلق بشيء واقعي، ولا يحيا في ظل الأوهام. وهو يود أن يكون ظالماً حقيقة، لا في الظاهر فحسب:

«في ذهنه تربة عميقة خصبة، يجني منها ثمار حكمته»[1].

فهو أولاً يظن عادلاً، لذا يسند إليه حكم المدينة، ويمكنه أن يختار أية زوجة يريدها، ويصاهر من الأسر ما يشاء. وفي وسعه أن يتاجر ويتعامل كما يريد، وهو الرابح على الدوام، إذ أنه لا يلوم نفسه على ظلمه في شيء. وهو الظافر على خصومه في كل نزاع خاص أو عام، والغانم على حسابهم. وهكذا يغدو ثريا، ومن ثرائه ينفع أصدقاءه ويلحق الضرر بأعدائه، بل إن في وسعه تقديم القرابين ووهب النذور إلى الآلهة بسعة وسخاء، وأن يكرم الآلهة أو أي شخص يود تكريمه على نحو أعظم كثيراً مما يتسنى للعادل. وإذن فهو الأخلق بأن ينال الحظوة لدى الآلهة من العادل. وهكذا يقولون، يا سقراط، إن الآلهة والناس يتضافرون على جعل حياة الظالم أسعد من حياة العادل.

أديمانتوس: العدالة لا تمدح إلا لنتائجها

ولقد كنت على وشك أن أجيب على جلوكون، عندما انبرى أخوه أديمانتوس قائلاً: تعتقد أن هذا كل ما يمكن أن يقال يا سقراط؟

فسألت: عجباً! أما زال هناك شيء؟

فأجاب: إن أقوى الحجج لم تذكر بعد.

فقلت: حسناً، فلتؤيد أخاك إذن وتعينه إن عجز عن شيء، عملاً بالمثل القائل «ليكن الأخ في عون أخيه»، على الرغم من أنني أقر بأن جلوكون قد قال ما يكفي لأن يخرجني من المباراة ويسلبني القدرة على الدفاع عن العدالة.

فأجاب: هذا هراء! فهناك أمور أخرى ينبغي إضافتها. فلا بد من اختبار الوجه المضاد لحجة جلوكون، أعني ذلك الوجه الذي يذم الظلم ويمتدح العدالة. فبهذه الطريقة وحدها يمكننا إيضاح ما كان يعنيه. فنحن نرى الآباء والمربين ينصحون أبناءهم

(1) الأعمال والأيام، 232 وما يليها.

وتلاميذهم على الدوام بأن يتحروا العدالة في أعمالهم، ولكنهم لا يفعلون ذلك من أجل العدالة، وإنما من أجل الصيت والشهرة، ولكي يكتسبوا لمن أحرز هذه الشهرة مركزاً رفيعاً، أو مصاهرة مشرفة، أو غيرها من المزايا التي عددها جلوكون، والتي يدين بها العادل إلى اشتهاره بين الناس بالعدل. بل إن هذه الفئة من الناس تستغل الشهرة أكثر مما يستغلها الباقون، إذ أنهم ينعمون برضا الآلهة وينبئونك بما تغدقه السماء، كما يقولون، على التقيّ من خيرات. وهذا ما يتفق ورأى هزيود النبيل، وهوميروس، إذ يقول أولهما إن الآلهة تخلق أشجار العادلين: بحيث تحمل الثمر في أعلاها، والنحل في وسطها، أما أغنامها فتنحني، من ثقل أثدائها[1]. وغير ذلك من الخيرات التي تفيض عليهم. وما أشبه ذلك برأي هوميروس، حين يتكلم عن ذلك الذي غدت شهرته:

كشهرة ملك نقي الضمير، يسهر، كالإله،
على رعاية العدالة، وتجلب له الأرض السوداء.
قمحاً وشعيراً، وتميل أشجاره بفاكهتها.
ولا تكف أغنامه عن التوالد، أو البحر عن تقديم الأسماك إليه[2].

وأجزل من ذلك عطايا السماء التي يغدقها موزايوس Musaeus وابنه على العادلين. فهما يهبطان بهم إلى العالم الأدنى، حيث القديسون على الأرائك يولمون ولائمهم، يسقون شراباً لا يفيقون منه، وتزدان مفارقهم بالأكاليل، ويخيل إليهم أن الخلود في تلك النشوة هو أعلى مراقي الفضيلة. بل إن البعض ليذهب في الكلام عما ينالونه من الثواب إلى ما هو أبعد من ذلك: إذ أن ذرية المؤمن والعادل، على ما يقولون، تظل حية حتى الجيل الثالث والرابع. هذا ما يقولون في مدح العدالة. أما رأيهم في الأشرار فعلى العكس من ذلك، فهم يغرقون في مرجل الجحيم، ويحملون الماء في شباك، وعاقبتهم في الحياة الخسران، والعقاب الصارم الذي وصفه جلوكون بأنه من نصيب العادل الذي اشتهر بين الناس بالظلم، فلا تغنيهم حيلهم شيئاً. وهكذا يمدحون العدل ويذمون الظلم.

---

(1) الأوديسية 190-109 وما يليها.

(2) كان موزايوس وابنه يومولبس Eumolpus شخصيتين أسطوريتين نسبت إليهما أشعار تعرض فيها ديانة الأسرار الأورفية.

وإلى جانب هذا كله، فسوف أعرض عليك رأياً آخر عن العدالة والظلم يقول به الشعراء والناس العاديون أيضاً. فالكل يجمعون على امتداح العدالة وضبط النفس، غير أنهم يشكون مما فيها من مشقة وجهد. أما ملذات الشر والظلم فأهون اكتساباً، وهي لا تذم إلا لأن العُرف جرى على ذلك. كما يقولون إن خيانة الأمانة تفيد أكثر من الأمانة ذاتها، وهم على أهبة الاستعداد لأن يسموا الأشرار سعداء، ويكرموهم سراً وعلانية إذا ما توافر لهم الثراء والجاه، بينما يحتقرون الأخيار ويهملونهم إذا كانوا فقراء ضعفاء. غير أن أعجب ما في الأمر ما يقولونه عن الفضيلة والآلهة. فهم يقولون إن الآلهة توزع البؤس والمصائب على الأخيار، والخير والسعادة على الأشرار. كذلك يطرق الكهنة المتسولون أبواب الأغنياء ويقنعونهم بأن الآلهة قد منحتهم سلطة التكفير عن الذنوب التي يرتكبها أي شخص أو أسلافه بالقرابين أو السحر، وبالاحتفالات والطقوس، ويعدونهم بإلحاق الأذى بأعدائهم، سواء أكانوا عادلين أم ظالمين، لقاء أجر زهيد، مؤكدين أن في وسعهم، بفنونهم السحرية وتعاويذهم، أن يدفعوا الآلهة إلى تنفيذ إرادتهم. وهم في كل هذه المزاعم يستندون إلى أقوال الشعراء. فبعضهم يهون الطريق إلى الشر بكلمات هزيود:

«في وسع الناس أن يصلوا إلى الرذيلة بيسر وفي جماعات كبيرة، فالطريق إليها سهل ممهد، ومقرها قريب، أما الفضيلة فقد بثت الآلهة في طريقها العقبات»[1].

وإنه لطريق وعر صعب المنال. وغير هؤلاء يستشهدون بهوميروس على أن الآلهة قد تتأثر بالناس، إذ أنه أيضاً يقول:

«قد تنحرف الآلهة بدورها عن هدفها. ذلك لأن توسلات الناس وابتهالهم إليها، مقترنة بالقرابين والدعوات الحارة، وبالنبيذ المسكوب ودهن الضحايا، يخفف من نقمتها على الناس إذا ما بغوا وأذنبوا»[2].

وتراهم يقدمون إليك حشداً ضخماً من الكتب التي كتبها موزايوس وأروفيوس - وهما ابنا القمر والإلهات (وربات الفنون) على قولهم - وفيها يصف هذان طقوسهما، ويقنعون أفراداً، بل مدّنا بأسرها، بأن التوبة والتكفير عن الذنب قد يتم بالقرابين وبتلك

(1) الأعمال والأيام، 287-289.

(2) الإلياذة، 9، 497-501.

المشاهد المسلية التي يسمونها طقوساً للسلوك، والتي يقولون إنها تفيد الإنسان حياً وميتاً. وهذا النوع الأخير هو ما يسمونه بالأسرار، التي تقينا شر الجحيم. أما إذا أهملنا أداءها، فالله وحده يعلم عاقبة هذا الإهمال.

واستطرد قائلاً: فإذا ما سمع الشباب كل هذا يقال عن الفضيلة والرذيلة، وعن رأي الآلهة والناس فيهما، فقل لي يا سقراط العزيز، كيف تتأثر أذهان أولئك الذين يسهل التأثير فيهم، والذين هم كالنحلة تمتص الرحيق من كل زهرة، وما هي النتائج التي يستخلصونها مما يسمعونه عما ينبغي أن تكون عليه شخصيتهم وسلوكهم ليضمنوا لأنفسهم خير حياة ممكنة؟ أغلب الظن أنهم سيقولون لأنفسهم ما قاله بندار:

«أبالعدل أم بالخداع الملتوي أستطيع أن أرقى إلى أرفع برج أحتمي فيه وأتحصن به طوال أيام حياتي؟»[1].

فالناس يقولون إنني لو كنت عادلاً بحق، دون أن أبدو كذلك، فلن يكون لي من وراء ذلك مغنم، بل إن مآلي بالضرورة إلى الحيرة والخسران المبين. أما إذا اشتهرت بين الناس بالعدل، وأنا في الحقيقة ظالم، فحينئذ تتفتح أمامي أبواب الحياة الرغدة الهنيئة. وإذن فما دام المظهر، كما يقول الحكماء، يطغى على الحقيقة ويتحكم في السعادة، فعلي أن أكرس جهودي للمظهر وحده. وسأختبئ وراء صورة الماكر الخداع الذي تحدث عنه أرخيلوخوس أكبر الحكماء. فإن قيل إن إخفاء الشر غالباً ما يكون عسيراً، كان جوابي على ذلك أن كل أمر عظيم عسير. وعلى أية حال فهذا هو الطريق الذي يجب أن يسلكه من شاء أن يكون سعيداً. ولتحقيق عملية الإخفاء هذه، فهناك أساتذة للبلاغة يعلمون فن الإقناع في المحاكم والمنتديات. وهكذا ننجح في السيطرة على الناس تارة بالإقناع وتارة بالقوة، دون أن ينالنا العقاب. غير أن البعض يقول مع ذلك إن من المحال خداع الآلهة أو إجبارهم على شيء. ولكن ألا يجوز أن الآلهة غير موجودة؟ وإذا كانت موجودة، ألا يجوز أنها لا تعبأ بشؤون البشر؟ وفي كلتا الحالتين لا يكون هناك داعٍ للحرص على إخفاء أفعالنا عنها. وحتى لو كانت هناك آلهة، وكانت تهتم بشؤوننا، فإن كل ما نعلمه عنها مستمد من الأقوال المأثورة وأساطير الشعراء التي تروي نسب الآلهة. وهؤلاء أنفسهم هم الذين

(1) بندار، الفقرة 213.

يؤكدون لنا أن من الممكن التأثير في الآلهة، وتحويلهم عن مقاصدهم بـ «الضحايا والابتهالات الحارة والقرابين». وعلى ذلك فإما أن نقبل القولين معاً، وإما ألا نقبل أحدهما. فإن قبلنا كلامهم، كان الأجدر بنا أن نكون ظالمين، ونستغل جزءً مما نكتسبه من الظلم في تقديم القرابين، إذ أننا لو كنا عادلين، فقد نأمن حقاً انتقام السماء، ولكنا سنفقد مزايا الظلم. أما إذا كنا ظالمين، فسنحتفظ بتلك المغانم، ونخدم الآلهة بصلواتنا، على الرغم مما ارتكبناه من الآثام، وبهذا نفلت من العقاب. ولكنك قد تقول إن هناك عالماً آخر نعاقب فيه نحن أو أبناء أبنائنا على ما ارتكبناه من ظلم. هذا هو ما يخطر بالذهن، ولكن هناك أسراراً وآلهة للتكفير، لها قدرة هائلة. ذلك هو ما تؤكده أكبر المجتمعات، وما تجزم به شهادة بناء الآلهة، وهم شعراء تلك المجتمعات وأبناؤها الذين ينطقون بلسان الوحي الإلهي.

فعلى أي أساس إذن نؤثر العدالة على الظلم الشديد، ما دمنا إذا جمعنا بين الظلم وبين مراعاة المظاهر الخادعة، نستطيع أن ننال ما نتمنى من الآلهة والناس، خلال حياتنا وبعد مماتنا، كما يعتقد عامة الناس ويؤكد لنا أعظم الثقات؟ فإذا ما تبين لك كل هذا، فقل لي بربك كيف يقبل إنسان وهب مزيداً من الذكاء أو قوة الشخصية أو المكانة أو الثروة، أن يمجد العدالة، بل أن يكتم ضحكة السخرية عندما يسمع من يطريها؟ بل إنه إذا وجد من يمكنه تفنيد صحة أقوالي، ومن يقتنع بأن العدالة خير الصفات، فإنه مع ذلك لا يتحامل على الظالم، وإنما هو على أتم استعداد لأن يعفو عنه، إذ أنه يعلم كذلك أن المرء لا يكون ظالماً بإرادته. فقد نجد أحياناً شخصاً يبغض الظلم لأن لديه شعوراً إلهياً باطناً ينفر منه، أو لأنه اطلع على علم الحقيقة، ولكن من المحال، فيما عدا ذلك، أن نجد عادلاً باختياره، إذ لا يحمل على الظلم إلا من لم يمكنه جبنه أو سنّه أو ضعفه من اقتراف الظلم. والدليل القاطع على ذلك أنه ما أن يكتسب القوة اللازمة حتى يغدو أول الظالمين.

أما علة هذا كله، فهي ما بيّناه، أنا وجلوكون، في مستهل كلامنا معك يا سقراط، من أننا لا نجد، من بين جميع الداعين إلى العدالة - منذ الأبطال الغابرين الذين حفظت لنا أخبارهم وسيرهم، حتى رجالنا المعاصرين - من لا يحمل على الظلم أو يطري العدالة إلا وفي ذهنه ما يجلبانه من مغانم وتمجيد وتكريم. فلم يسبق لأحد أن وصف، شعراً أو نثراً، طبيعتها الحقة الكامنة في النفس، والتي لا تطلع عليها عيون البشر ولا الآلهة، ولا بين أحد أن العدالة أشرف ما تنطوي عليه نفوسنا، والظلم أرذلها. فلو كانت تلك هي القاعدة العامة،

ولو كنتم قد أقنعتمونا بهذا منذ نعومة أظفارنا، لما حرص كل منا على أن ينهى غيره عن الشر، وإنما لغدا كل منا رقيبا على نفسه، خشية أن يغرس في نفسه أعظم الآثام لو ارتكب الشر.

هذا، يا سقراط، هو الرأي الذي يقول به ثراسيماخوس، وكثيرون غيره دون شك، عن العدل والظلم، وربما كانت لديهم تعبيرات أقوى من هذه، بحيث يقلبون، في رأيي، طبيعتهما رأساً على عقب. أما أنا فأعترف صراحة بأني ما تكلمت بهذا العنف إلا لكي أستمع منك إلى تفنيد لهذه الآراء. وأنا لا أريد منك أن تقتصر على إثبات أن العدل أفضل من الظلم، وإنما أود أن توضح أثر كل منهما في صاحبه، وأن تنظر إليهما في ذاتهما، ولا تلقي بالاً، كما سألك جلوكون، إلى ما يجلبانه من الشهرة، إذ أنك لو أدخلت في حسابك الشهرة الصادقة في كلتا الحالتين، وأضفت إليها الشهرة الزائفة، لقلنا إنك لا تطري العدالة، وإنما التظاهر بها، وأنك لا تذم الظلم، وإنما مظهره، ولاقتنعنا بأنك إنما تحضنا على إخفاء الظلم، وأنك حقيقة تتفق مع ثراسيماخوس في اعتقاده بأن للظلم في ذاته نفعاً وغنماً، وإن يكن ضاراً بالضعيف. ولكن ما دمت قد سلمت بأن العدالة تنتمي إلى أعلى فئات الخير، أعني الفئة التي تطلب لذاتها إلى جانب ما لها من نتائج - كالسمع والبصر والمعرفة والصحة وأي خير تكون قيمته أصيلة كامنة، ولا تتوقف على مجرد الظن الشائع - ما دمت قد سلمت بهذا كله، فإني أسألك ألا تضع نصب عينيك في إطرائك العدالة إلا أمراً واحداً، هو الخير الذي تجلبه لصاحبها، ولا تذم الظلم إلا على أساس ما يجلبه الظلم بذاته لصاحبه من الضرر. أما تعداد المغانم والمغارم، فلتسقطه من حسابك. ذلك لأنني قد أقبل من غيرك هذه الطريقة في النقاش، التي تُمتدح فيها العدالة ويُذم الظلم على أساس السمعة والجزاء، أما أنت، يا من قضيت حياتك في بحث هذه المسألة، فإني أنتظر منك ما هو أفضل من ذلك، ما لم تؤكد لي أنت ذاتك غير ذلك. وإذن فلن يكفيني أن تثبت لنا أن العدل أفضل من الظلم، وإنما أود أن تبين كيف يكون أحدهما خيراً والآخر شراً، بفضل ما له على صاحبه من تأثير باطن، سواء رأته الآلهة والناس أم لم تره.

سقراط: البحث عن العدالة في إطار أكبر - بداية تكوين الدولة

ومن المؤكد أنني كنت دائماً أعجب بعبقرية جلوكون وأديمانتوس، غير أن طربي لسماع هذه الكلمات لم يكن يوصف. فقلت: يا لكما من ابنين عظيمين لأب عظيم! لكم

كان ذلك المعجب بجلوكون على حق حين بدأ قصيدته التي أشاد فيها ببلائكما الحسن في واقعة «ميغارا»[1]، فقال: «أي ولدا أرستون، أيها الخلف الإلهي لبطل مغوار».

إن الوصف لينطبق عليكما تماماً، فلا بد أن فيكما نفحة إلهية، إذ دافعتما عن سيادة الظلم، مع عدم اقتناعكما بدفاعكما هذا. وإني لواثق من أنكما لستما مقتنعين بذلك، بناءً على ما أعرفه من خلقكما، أما لو كنت قد حكمت على أساس ما قلتماه، لانتابني الشك في ذلك. على أنني كلما ازددت بكما ثقة، ازدادت صعوبة وصولي إلى رد عليكما، فأنا من جهة أحس بأنني عاجز عن أداء هذه المهمة، بعدما تبين لي من عدم رضائكما عن الإجابة التي أدليت إلى ثراسيماخوس، والتي اعتقدت فيها أنني أثبتُّ أن العدالة خير من الظلم. ولكن من المستحيل عليّ، من جهة أخرى، أن أرفض تقديم العون ما دام فيّ نفس يرتدد ولسان ينطق. فأنا أخشى أن يكون في وقوفي مكتوف اليدين، في الوقت الذي تذم فيه العدالة، إثم وجريرة. وإذن فقد وجب عليّ أن أدافع عنها قدر استطاعتي.

وهنا توسل إليّ جلوكون وبقية الجماعة أن أبذل قصارى جهدي ولا أدع المسألة دون أن أواصل بحثها، وأحاول كشف الطبيعة الحقيقية للعدل والظلم، وحقيقة الفوائد التي يجلبها كل منهما، وهنا أخبرتهم بما أعتقده حقاً، فقلت:

إن لهذا البحث صعوبته وخطورته، وهو يتطلب حرصاً وتبصراً عظيماً. وما دمنا نفتقر إلى مثل هذا التبصر، فأعتقد أنه يحسن بنا أن نسير في بحثنا على مثل هذا النهج: فهب أن شخصاً قصير النظر طلب إليه أن يقرأ حروفاً صغيرة عن بُعد، ثم أنبأه شخص آخر بأن من الممكن الاهتداء إلى نفس هذه الحروف في مكان آخر بحجم أكبر، فلا شك في أنها تكون فرصة رائعة له لكي يبدأ بقراءة الحروف الكبيرة وينتقل منها إلى الصغيرة، ليرى إن كانت مماثلة للأولى أم لا.

فقال أديمانتوس: حسناً جداً، ولكن كيف تطبق هذا المثل على مشكلتنا؟

---

(1) يرى تيلور A.E. Taylor في كتابه «أفلاطون، الإنسان وأعماله Plato, The Man and his work» (طبعة Meridian Books، نيويورك 1956)، أن هذه الموقعة لا يمكن إلا أن تكون تلك التي وقعت في عام 424 ق.م. (استناداً إلى ثوكوديدس، الجزء الرابع، 72). (الفصل الحادي عشر، ص263).

فقلت: سأخبرك الآن. إن العدالة، وهي موضوع بحثنا، إن كانت توجد في الفرد بوصفها فضيلة له، فإنها توجد أيضاً في الدولة.

فأجاب: هذا صحيح.

– أليست الدولة أكبر من الفرد؟

– أجل.

– إذن ففي الصورة الكبيرة للعدالة يكون من الأسهل علينا إدراكها. لذا أقترح أن نبحث عن طبيعة العدالة أولاً كما تتبدى في الدولة، ثم نبحثها بعد ذلك في الفرد، فننتقل بذلك من الأكبر إلى الأصغر، ونقارن بين الاثنين.

فقال: هذه خطة رائعة.

– فلنتخيل إذن دولة تنمو وتتكون أمامنا. عندئذ يمكنك أن تشاهد العدل والظلم وهما ينموان فيها.

– هذا حق.

– فإذا ما أتممنا ذلك، كان من الأسهل علينا كشف ما نبحث عنه.

– أجل، هذا أسهل بكثير.

– فهل نحاول إذن القيام بهذه المهمة؟ إن هذه، في رأيي، ليست بالمهمة الهينة. فلنفكر إذن قبل الإقدام عليها.

فقال أديمانتوس: لقد فكرنا في الأمر. فلتفعل كما تقول.

فقلت: في اعتقادي أن الدولة تنشأ عن عجز الفرد عن الاكتفاء بذاته، وحاجته إلى أشياء لا حصر لها. أترى أن هناك أصلاً آخر للدولة؟

– لا يمكن أن يوجد سوى ذلك الأصل.

– إذن فما دامت حاجاتنا عديدة، وما دام من الضروري وجود أشخاص عديدين للوفاء بها، فإن المرء يستعين بشخص من أجل غرض من أغراضه، وبغيره من أجل تحقيق غرض آخر، وهكذا. وعندما يتجمع أولئك الشركاء الذين يساعد بعضهم بعضاً في إقليم واحد نسمي مجموع السكان دولة.

- هذا صحيح.

- فإذا أعطى أحدهم الآخر لقاء ما يأخذه منه، فإنهم يقومون بهذه المبادلة لأنهم مقتنعون بأن فيها نفعاً لهم.

- هذا عين الصواب.

- فلنبدأ إذن بإرساء أسس الدولة في ذهننا. ولا شك أن الأساس الحقيقي هو الحاجة.

- يقيناً.

- على أن أول الحاجات وأعظمها هي المأكل، لأنه شرط الحياة والوجود.

- بالتأكيد.

- وثانيها المسكن، وثالثها الملبس وما شابهه.

- هذا صحيح.

- والآن، فلنرَ كيف يمكن أن تفي مدينتنا بتلك الحاجات المتعددة: ألا ينبغي أن يكون أحد الناس زارعاً، والآخر نساجاً، ولعلنا نضيف إلى ذلك حذاء، وصانعاً آخر للوفاء بحاجاتنا المادية؟

- هذا عين الصواب.

- وإذن فأصغر دولة لا بد أن تتضمن أربعة رجال أو خمسة؟

- هذا واضح.

- وكيف يمضون في عملهم؟ هل يجلب كل منهم نتائج عمله للمجموعة بأسرها، أعني هل ينتج الزراع مثلاً من أجل أربعة، ويعمل أربعة أمثال العمل الذي يحتاج إليه ليزود نفسه وغيره بالمأكل، أم أنه لا يعبأ بالآخرين ولا ينتج من أجلهم، وينتج الطعام لنفسه وحده في ربع الوقت، بينما يشغل الأرباع الثلاثة الباقية في بناء بيت أو حياكة رداء أو صناعة زوج من الأحذية، بحيث يوفر على نفسه عناء العمل من أجل الباقين، ويكتفي بالاهتمام بما يحتاج إليه فحسب؟

فقال أديمانتوس: ربما كانت الطريقة الأولى هي الأنسب.

فأجبت: قد يكون الأمر كذلك بالفعل. ولقد أوحت إليّ إجاباتك بفكرة، هي أننا لسنا جميعاً سواء، وإنما تتباين طبائعنا وتوجد بيننا فروق كامنة تجعل كلاً منا صالحاً لعمل معين. ألا ترى ذلك؟

– بلى.

– أوَ ترى أن المرء يؤدي عملاً أفضل لو كانت له مهام عديدة، أم إذا تفرغ لعمل واحد؟

– عندما يكون له عمل واحد.

– ولا شك أيضاً أن العمل يفسد إن لم يؤدَ في الوقت المناسب؟

– بلا شك.

– ذلك لأن العمل لن ينتظر حتى يفرغ له عامله، وإنما على العامل أن يتابع ما يعمله، ويجعل منه هدفه الأول.

– هذا ضروري.

– وإذن فمن ذلك نستدل على أن إنتاج كل شيء يكون أوفر وأسهل وأجود إذا ما أدى كل فرد شيئاً واحداً هو الشيء الذي يصلح له بطبيعته، في الوقت المناسب، وترك جانباً كل ما عداه من الأمور.

– بلا شك.

– إذن فسيلزمنا أكثر من أربعة مواطنين لتلبية كل ما ذكرناه من الحاجات: إذ لا يستطيع الزارع أن يصنع محراثه ومنجله، أو غيرها من أدوات الزراعة، إن أراد أن تكون هذه أدوات جيدة. كذلك لا يستطيع البناء أن يصنع أدواته التي يحتاج إلى الكثير منها. ومثل هذا ينطبق على النساج والحذّاء.

– هذا صحيح.

– إذن فسوف يسهم النجارون والحدادون وغيرهم من الصنّاع في دولتنا الصغيرة، وبهذا تبدأ هذه في النمو.

– هذا صحيح.

- ومع ذلك فلن تكون دولتنا كبيرة بالقدر الكافي حتى لو أضفنا رعاة البقر والأغنام وغيرها، لكي يجد زراعنا ثيراناً تحرث، وبناؤونا وزراعنا ماشية تجر، وسراجونا ونساجونا صوفاً وجلداً.

- هذا صحيح، ولكن مثل هذه الدولة لن تكون صغيرة أيضاً.

- ولنتحدث بعد ذلك عن موقع المدينة. فمن المحال أن نؤسس هذه المدينة في مكان لا نحتاج فيه إلى استيراد شيء.

- هذا محال بالفعل.

- وإذن فلا بد من وجود فئة أخرى من المواطنين يجلبون ما يلزمها من المدن الأخرى؟

- هذا ضروري.

- ولكن إذ ما راح هذا التاجر إلى البلد الآخر وهو خالي الوفاض، دون أن يأخذ معه شيئاً مما يحتاج إليه أولئك الذين سيلبون مطالبه، فلا شك في أنه سيعود خالي الوفاض أيضاً.

- بالتأكيد.

- وإذن فلا بد ألا تقتصر الدولة على إنتاج ما يكفيها في الداخل فحسب، بل يجب أن يبلغ إنتاجها في الكم والكيف حداً يكفي معه لتلبية حاجات أولئك الذين يمدونها بحاجاتها.

- هذا صحيح.

- وإذن فلا بد من مزيد من الزرّاع والصنّاع؟

- هذا ضروري.

- ولا بد أيضاً من الموردين والمصدرين، الذين يسمون بالتجار؟

- أجل.

- إذن فسنكون في حاجة إلى تجار؟

- أجل.

- ولكي تنقل التجارة عبر البحر، فلا بد من كثير من الملاحين المهرة؟

- أجل، يلزمنا الكثيرون.

- ولكن كيف يتبادل المواطنون منتجاتهم داخل المدينة ذاتها؟ إنك لتذكر أن هذا التبادل ذاته كان هدفنا الرئيس، عندما كوّنا منهم مجتمعاً وأسسنا لهم دولة.

- لا شك أن ذلك سيكون بالبيع والشراء.

- إذن فسيكونون في حاجة إلى سوق، وعملة من النقد لتحديد قيمة المنتجات المتبادلة؟

- يقيناً.

- ولكن هب أن عاملاً أو صانعاً يجلب سلعته إلى السوق، لم يصل ذات يوم في الموعد الذي وصل فيه أولئك الذين يحتاجون إلى سلعته، أتراه يكف عن عمله ويقعد في السوق ملوماً محسوراً؟

- كلا، فهناك أناس يتكفلون، حين يعلمون بهذه الحاجة التي تقتضي منهم التدخل، بالقيام بعملية التوسط والبيع. وهؤلاء، في الدول ذات التنظيم المحكم، هم عادة أضعف الناس صحة وأعجزهم عن كل عمل آخر. فعملهم ينحصر في البقاء داخل السوق، وفي دفع النقود ثمناً لسلع من يريدون البيع، ثم تسلم النقود ممن يريدون الشراء.

- وإذن، فنتيجة لهذه الحاجة، لا بد أن يكون في دولتنا وسطاء للبيع. أليس هذا هو الاسم الذي يطلق على أولئك الذين يرابطون في السوق ويعملون وسطاء للبيع والشراء، بينما نطلق اسم التجار على أولئك الذين ينتقلون من بلد إلى آخر؟

- بالضبط.

- وفي اعتقادي أن هناك فئة أخرى ممن يعملون في الدولة، فئة لا يكاد يسمح لها مستواها العقلي بالاندماج في الجماعة، غير أنها قادرة بفضل قوتها الجسمية الهائلة على أشق الأعمال. فأفرادها يبيعون قوتهم الجسمية، ويتلقون أجراً عن جهودهم، ومن هنا أظن أنهم يسمون بالأجيرين، أليس كذلك؟

- أجل.

- وإذن فهؤلاء الأجيرون عنصر مفيد في مدينتنا؟

- أعتقد ذلك.

- فهلا ترى الآن، يا أديمانتوس أن دولتنا قد توسعت حتى اكتمل بناؤها؟

- ربما.

- وإذن فأين العدالة والظلم فيها، ومن أي النواحي التي اختبرناها ينشآن؟

- لست أتبين ذلك بوضوح يا سقراط، ولكنه ربما كان في تبادل الناس بعضهم مع البعض هذه الأشياء. ولا يبدو لي أنهما يتمثلان في أي شيء آخر.

- قد تكون على حق. وعلى أية حال، فالأجدر بنا أن نختبر تلك المسألة عن كثب، دون أن نتهرب من بحثها.

الدولة المترفة

فلنتأمل أولاً على أي نحو سيعيش أولئك الناس بعد أن نظمنا حيادهم على هذا النحو. ألن ينتجوا قمحاً ونبيذاً، ويصنعوا ملابس وأحذية، ويبنوا بيوتاً؟ ألن يشتغلوا في الصيف وهم أنصاف عراة، دون أحذية، ويلبسوا في الشتاء ما يكفيهم من الملابس والأحذية؟ إنهم سيصنعون، من أجل طعامهم، دقيقاً وشعيراً يخبزونهما ويصنعون منهما شطائر وأرغفة، يجلسون لأكلها إلى جانب قطعة من جذع شجرة أو أغصان مورقة نظيفة، ويضطجعون على أسرة مما يقطعونه من أخشاب، فرشت بالقش أو أعواد الريحان. وهم يولمون مع أطفالهم الولائم، فيحتسون النبيذ وقد اكتست رؤوسهم من الأزهار تيجاناً، ويسبِّحون في أغانيهم بحمد الآلهة. وهكذا يحيون سوياً حياة هنيئة، مع حرصهم على أن يتحكموا في عدد أطفالهم حسب مواردهم، خشية إملاق أو خوف من الحرب.

وهنا اعترض جلوكون قائلاً: ولكنك قد أطعمت هؤلاء الناس خبزاً جافاً فحسب.

فأجبت: هذا صحيح، لقد نسيت الأطباق الحافلة، ولكن لا شك أنه سيكون لديهم الملح والزيتون والجبن، وسيطبخون الجذور الخضر كما يفعل ملاحونا اليوم. أما الفاكهة فسيكون لهم منها التين والكمثرى والبندق، كما يقومون بصنع النبيذ ويشربون منه باعتدال. وبمثل هذا الغذاء تمضي حياتهم في سلام، وتصح أبدانهم ويصلون إلى الشيخوخة، فيورثون هذه الحياة لأبنائهم.

فقال: إنك لو كنت تنظم مدينة من الخنازير، لما جعلتهم يعيشون على نحو يخالف ذلك.

فسألت: فماذا تود إذن أن تمنحهم إياه؟

– متع الحياة المألوفة. فلزام علينا، إن شئنا أن نجعلهم في رغد من العيش، أن نجلسهم على أرائك، نطعمهم على مناضد، ونقدم إليهم من الطعام والحلوى ما نعرفه اليوم.

– حسناً جداً! لقد فهمت الآن. فموضوع بحثنا ليس إذن مسألة قيام الدولة، وإنما قيام الدولة المترفة. وربما لم يكن في هذا البحث ضرر، إذ أن تأمل دولة كهذه يجعل من الأسهل علينا إدراك نشأة العدل والظلم. على أني أعتقد أن التركيب الذي رسمته للدولة هو التركيب الصحيح السليم. أما إذا شئت أن ترى دولة بلغت قمة الترف، فليس لدي على ذلك اعتراض: إذ أنني أعتقد أن هناك من لا يرضون عن هذه الحياة البسيطة، وإنما يودون إضافة الأرائك والمناضد وغيرها من الأثاث، والحلوى والعطور والبخور والشطائر، وكل الأنواع الممكنة من هذه الكماليات. فهم لا يرون أن الضروريات تنحصر فيما أوضحته من مساكن وملابس وأحذية، وإنما يضيفون إليها اللوحات المرسومة وكل أنواع الزخارف، واقتناء الحلي والعاج وكل غالٍ نفيس، أليس كذلك؟

– أجل.

– وإذن، فلنوسع دولتنا، ما دامت الصورة الأولى الصحيحة لم تعد كافية. ففي هذه الحالة تحتشد المدينة وتمتلئ بعدد وافر من الناس لا يدعو إلى وجودهم فيها سوى الحاجات السطحية، ومن أمثالهم مختلف أنواع القناصة والصيادين، والمقلدون الذين يختص بعضهم بالأشكال والألوان، وبعضهم بالموسيقى، وهم الشعراء ومن يصاحبهم من المغنين، ومن الممثلين والراقصين ومنظمي المسارح، وصنّاع مختلف الأدوات، وخاصة أدوات الزينة للنساء. وسنضطر إلى زيادة عدد الخدم، ولا أخالك تظن أننا لن نكون بحاجة إلى معلمين ومرضعات ومربيات، ووصيفات وحلاقين وطباخين ورعاة للحيوان، وهم الذين لم نكن بحاجة إليهم في دولتنا السابقة، وإنما أصبحوا الآن لازمين لتربية مختلف أنواع الحيوانات لمن شاء أكلها. أليس كذلك؟

– بلا جدال.

- ولكن الحياة على هذا النحو تجعل وجود الأطباء ألزم كثيراً من ذي قبل؟

- أجل، ألزم بكثير.

- ثم تصبح الأرض التي كانت تكفي لإطعام ساكنيها، أضيق وأقل من أن تكفيهم. ألا ترى ذلك؟

- هذا صحيح.

- وعندئذ، ألن نضطر إلى أن نتعدى على أرض جيراننا، إن شئنا أن يكون لنا من الأرض ما يكفي للزرع والرعي؟ كذلك، ألن يضطر جيراننا بدورهم إلى التعدي على أرضنا، ما داموا قد استسلموا، بعد عبورهم حدود الضرورة، لشهوة التملك الجامحة؟

- هذا أمر لا مفر منه يا سقراط.

- وإذن فسوف نشن الحرب يا جلوكون، وإلا فماذا تظننا فاعلين؟

- لا مفر لنا من ذلك.

فقلت: وإذن، فلو نحينا جانباً موضوع ضرر الحرب أو نفعها، ففي وسعنا أن نؤكد أننا قد اهتدينا إلى أصل الحرب في ذلك الميل الذي هو أصل كل بلايا الدول والأفراد.

- هذا عين الحق.

- وهكذا يتعين علينا، يا صديقي، أن نوسع نطاق الدولة إلى حد بعيد، بإضافة جيش كامل يخرج لملاقاة الأعداء ويذود عن ممتلكات الدولة ضد كل معتد، ويستولي على ما يمتلكه الأعداء.

- ولِمَ ذلك؟ ألا يستطيع المواطنون أن يتولوا ذلك بأنفسهم؟

- كلا، وذلك إذا ما كان المبدأ الذي اتفقنا عليه حين أسسنا الدولة صحيحاً. فلعلك تذكر أننا اتفقنا على أنه من المحال على فرد واحد أن يجيد عدة حِرَف في آنٍ واحد.

- هذا صحيح.

- ولكن أليست الحرب فناً وحرفة؟

- بلى.

- وهي فن يتطلب من الانتباه ما تتطلبه حرفة الحذّاء على الأقل؟

- بلا شك.

- غير أننا لم نسمح للحذّاء بأن يكون زارعاً أو نساجاً أو بنّاءً، وإنما جعلناه يقتصر على صنع الأحذية كيما يتقن صنعته. كذلك جعلنا لكل صانع آخر حرفة واحدة، هي التي أتقنها ومارسها طوال حياته، فاستبعدنا عنه كل حرفة أخرى، بحيث أنه لم يعد يدخر وسعاً للوصول في حرفته إلى حد الكمال. فإن كان الأمر كذلك، ألا ترى أن من أعظم الأمور أهمية أن تمارس الحرب كما ينبغي؟ وهل تظن أن من السهل ممارسة هذه المهنة بحيث يستطيع الزارع أو الحذّاء أو أي صانع آخر أن يكون محارباً في الوقت نفسه، على حين أن المرء لا يجيد لعب النرد إلا إذا تدرب عليها منذ طفولته، ولم يقتصر على اللعب في أوقات فراغه؟ وهل يكفي أن يتناول المرء رمحاً أو أي سلاح آخر كيما يصبح في الحال جندياً مدرباً في أي فرع من فروع الجيش، بينما نحن نعلم عن يقين أننا مهما تناولنا من أدوات في أي فن آخر، فلن نصبح صناعاً أو رياضيين، إذ أن الأداة لن تجدي شيئاً لمن لم يكتسب معرفة بكل فن ولم يتلقَ التدريب الضروري فيه.

- الحق معك، ولو كان الأمر على خلاف ذلك، لكانت تلك الأدوات تكلف المرء ثمناً أبهظ مما ينبغي!

فقلت: وهكذا ترى أنه كلما ازدادت أهمية حرفة الحراس[1]، تطلبت زمناً وفناً وعناية أعظم.

- بلا شك.

- ولكن ألا يلزم لهذا لفن أيضاً صفات طبيعية فطرية في المحارب؟

- يقيناً.

- وإذن فعلينا، إن استطعنا، أن نختار أولئك الذين تؤهلهم طبيعتهم وقدراتهم الفطرية ليكونوا حراساً للدولة.

- هذا واجب علينا دون شك.

- الحق أن المهمة لن تكون هيّنة، ومع ذلك فلنستجمع شجاعتنا، ولنبذل كل ما في طاقتنا.

(1) من الملاحظ أن هذه هي المرة الأولى التي يستخدم فيها أفلاطون لفظ «حراس» في المحاورة.

- هذا ضروري.

- حسناً. أترى، فيما يتعلق بالحراسة، فروقاً بين طبيعة كلب أصيل، وبين فتى عريق المولد؟

- ماذا تعني؟

- أعني أن كليهما لا بد أن تتوافر له قوة ملاحظة الأعداء، وسرعة الانقضاض عليهم، والقدرة على العراك إذا ما هوجم.

- لا شك أنه بحاجة إلى كل هذه الصفات.

- وهو بحاجة إلى الشجاعة أيضاً ليجيد القتال.

- بلا شك.

- ولكن، أيستطيع فرس أو كلب أو أي حيوان أن يكون شجاعاً ما لم يكن غضوباً متحمساً؟ ألم تلاحظ أن الحماسة لا تغلب ولا تقهر، وأنها إذا تملكت نفساً فلن تخشى شيئاً أو تلين لشيء؟

فقال: لقد لاحظت ذلك بالفعل.

- وهكذا ترى بوضوح الصفات المطلوبة في الحارس.

- أجل.

- وتدرك كذلك أن الصفة النفسية هي الحماسة الفياضة.

- نعم.

- ولكن من كانت لهم هذه الصفات، ألن يكونوا عدوانيين في سلوكهم، بعضهم نحو بعض، ونحو كل مخلوق آخر؟

- الحق أنه ليس من السهل عليهم أن يتغلبوا على هذا الشعور.

- ومع ذلك، فمن المحتم عليهم أن يظهروا الوداعة مع مواطنيهم، والشراسة مع أعدائهم، وإلا ألقوا بأنفسهم إلى التهلكة، دون أن ينتظروا حتى يهلكهم الآخرون.

- هذا حق.

– ولكن ما العمل؟ وأين لنا أن نجد طبيعة تجمع بين اللين والشدة؟ إن الوداعة والشراسة لتتنافران وتتناقضان.

– أجل، هذا واضح.

– ومع ذلك، فلو افتقر الحارس إلى أحديهما، لما عاد صالحاً لعمله. على أن الجمع بينهما يبدو محالاً، وهكذا يبدو أن من المستحيل أن نهتدي إلى حارس صالح.

– أخشى أن يكون الأمر كذلك.

– ماذا تعني؟

وهنا تملكتني الحيرة لحظة، غير أني عندما استعرضت في ذهني ما قلناه، واصلت كلامي قائلاً: لقد حق علينا أن ننتهي إلى هذا التردد يا صديقي، إذ أننا قد ابتعدنا عن المثل الذي وضعناه لأنفسنا.

– أعني أنه توجد بحق طبائع تجمع بين هذه الصفات المتناقضة، التي بدا الجمع بينها مستحيلاً.

– وكيف يكون ذلك؟

– إن ذلك ليتبدى في حيوانات متعددة، وبخاصة في ذلك الذي كنا نقارنه بحراسنا. فأنت تعلم ولا شك أن طبيعة الكلاب الأصيلة هي أن تكون على أعظم قدر من الوداعة بالنسبة إلى من ألفتهم ومن عرفتهم، وأن تكون على عكس ذلك بالنسبة إلى من لا تعرفهم؟

– أجل، أعلم ذلك.

– إذن فحل المشكلة ممكن، ولن نكون مخالفين للطبيعة إذا سعينا إلى الاهتداء إلى حارس تتوافر له هذه الصفات.

– ذلك لا يبدو مستحيلاً.

– ولكن ألا يبدو أن من أردناه حارساً، ما زال يفتقر إلى صفة معينة حتى يبلغ الكمال في حراسته، وهي أن يجمع إلى الحماسة الفياضة، صفات الفيلسوف؟

– إنني لا أفهم ما تعنيه.

- إن الصفة التي أتحدث عنها يمكن الاهتداء إليها لدى الكلب أيضاً، وهي صفة تستحق التقدير فيه.

- أية صفة تعني؟

- أعني أن الكلب يثور كلما رأى غريباً، وإن لم ينله منه أي أذى، على حين أنه يرحب بمن يعرفه، حتى لو لم يتلقَ منه أي خير. ألم تلاحظ ذلك من قبل؟

- الحق أنني لم أوجه انتباهي إلى هذا الأمر مطلقاً، ولكن من المؤكد أن الكلب يسلك كما تقول.

- ولا جدال في أن هذه صفة طيبة، بل هي صفة الفيلسوف بحق.

- كيف ذلك؟

- ذلك لأنه لا يميز صديقه من عدوه إلا على أساس المعرفة أو عدم المعرفة وحدهما. وأظنك ترى معي أن حيواناً يميز ما يحبه مما يكرهه بمقياس المعرفة والجهل، لا بد أن يكون من محبي المعرفة والعلم.

- لا يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك.

- حسناً! ولا شك أن محبة المعرفة ومحبة الحكمة، أي الفلسفة، شيء واحد؟

- إنهما حقاً شيء واحد.

- فلنسلم إذن، ونحن على ثقة من صحة ما نقول، بأن وداعة المرء مع أصدقائه ومعارفه تقتضي أن يكون بطبيعته فيلسوفاً محباً للحكمة.

- أجل، يمكننا أن نؤكد ذلك ونحن مطمئنون.

- وإذن، فمن أردناه أن يكون حارساً صالحاً لدولتنا، لا بد أن يجمع بين الفلسفة والحماسة والاندفاع والقوة.

- بلا شك.

تعليم الحراس: استبعاد الأساطير من المدارس

- تلك إذن صفات حارسنا. ولكن كيف نعلِّم مثل هؤلاء الرجال ونربيهم؟

لا شك أن بحث هذه المسألة يلقي ضوءً على المشكلة الكبرى التي هي في نهاية الأمر غايتنا المنشودة، أعني كيف تنشأ العدالة والظلم في الدولة. ولا بد من معرفتها حتى لا نكون قد أغفلنا نقطة هامة، ولكن دون أن نطيل النقاش أكثر مما ينبغي.

وعندئذ تكلم جلوكون فقال: أجل، أعتقد أن بحث هذه المسألة يفيدنا في الوصول إلى هدفنا.

– وإذن فليس لنا، يا عزيزي أديمانتوس، أن نتخلى عن هذا البحث، مهما بدا لنا شاقاً طويلاً.

– كلا.

– هيا بنا إذن، لنطلق لخيالنا العنان، ولنمضِ ساعة فراغنا في رواية هذه القصة – قصة تعليم الحراس.

– هذا ما يتعين علينا أن نفعله.

– ولكن كيف نعلمهم؟ أهناك خير من التعليم الموروث الذي جرت عليه عادة العصور الغابرة، وهو الرياضة للبدن والموسيقى للنفس؟

– الحق أن الاثنين معاً لازمان.

– فهل نبدأ ذلك التعليم بالموسيقى، ومن بعده الرياضة البدنية؟

– هذا طبيعي.

– وإذا ما تكلمنا عن الموسيقى، فهل تراها تنطوي أيضاً على الأدب أم لا؟

– أنها لتنطوي عليه بالفعل.

– ولكن في الأدب ما هو صادق وما هو كاذب.

– أجل.

– وعندئذ سيشتمل تعليمنا لهم على النوعين من الأدب، ويبدأ بالكاذب؟

– لست أفهم ما ترمي إليه.

- ألا تعلم أننا نبدأ تربية الأطفال برواية القصص الخيالية التي لا تعدو أن تكون من قبيل الأكاذيب، وإن كان لها من الصدق نصيب ضئيل. وتلك القصص هي ما يروى لهم قبل إلحاقهم بالمدارس.

- هذا صحيح.

- وهذا ما كنت أعنيه حين قلت إن علينا أن نبدأ بالموسيقى قبل الرياضة البدنية.

- هذا حق.

- وأنت تعلم أيضاً أن البداية هي أهم جانب في كل عمل، ولاسيما إذا تعلق الأمر بكائن صغير رقيق، إذ أن ذلك هو العهد الذي تتكون فيه الشخصية وينطبع ما نود إحداثه فيه من التأثيرات.

- بلا شك.

- فهل ندع أطفالنا إذن يعيرون أسماعهم لأية أقصوصة يرويها أي شخص، وتتلقى أذهانهم آراء هي في الأغلب مضادة تماماً لما نريدهم أن يكونوا عليه حين يشبون؟

- كلا، ينبغي أن لا نسمح لهم بذلك.

- وإذن فأول ما يتعين علينا عمله هو أن نراقب مبتكري القصص الخيالية، فإن كانت صالحة قبلناها، وإن كانت فاسدة رفضناها. وعلينا بعد ذلك أن نكلف الأمهات والمرضعات بألا يروين للأطفال إلا ما سمحنا به، وأن يعنين بتشكيل أذهانهم بهذه الحكايات خيراً مما يعنين بتكوين أجسامهم بأيديهن. أما تلك الأقاصيص الشائعة الآن، فمعظمها ينبغي استبعاده.

- أيها تعني؟

- إن في وسعنا أن نحكم على الأقاصيص الصغيرة بما نراه في الكبيرة، إذ أن للطائفتين الطابع نفسه، والأثر نفسه.

- أجل، غير أني ما زلت لا أفهم أية أقاصيص كبرى تعني.

- أعني تلك التي رواها هوميروس وهزيود وغيرهما من الشعراء، وهم أعظم رواة القصص الكاذب الذي لا يزال شائعاً بين الناس.

– ولكن أي قصص تعني، وما الذي تعيبه عليه؟

– إن أول ما أعيبه عليه هو كذبه، بل كذبه الآثم الشرير.

– وأين يظهر ذلك الكذب؟

– في تمثيل الآلهة والأبطال بطريقة باطلة، وكأن مصوراً يرسم صوراً مشوهة لا يوجد بينها وبين موضوعها ظل من الشبه.

– أجل، هذا أمر يستحق أن يعاب عليهم، ولكن أي قصص تقصد؟

– هناك أولاً تلك الأكذوبة الكبرى في أرفع الأمور، وهي الأكذوبة الشريرة التي قال بها الشاعر عن أورانوس، أعني ما ذكره هزيود عن أورانوس، وكيف انتقم كرونوس منه[1] فحتى لو صح أن أورانوس قد أتى هذه الأفعال، وأنه عامل ابنه على هذا النحو، لكان الواجب، في رأيي، أن نتجنب قصّها دون تحفظ أو حذر لمخلوقات ساذجة كالأطفال، وإنما الأجدر بنا أن نسدل عليها ستاراً من الكتمان، أو أن نتكلم عنها – إن لم يكن من الكلام بد – أمام جماعة ضئيلة مختارة، يقتصر حضورها على من يقدمون ضحية عسيرة المنال، لا خنزيراً صغيراً[2]، حتى يقل عدد الحاضرين إلى أدنى حد.

– أجل، إن هذه الأقاصيص لفاسدة حقاً.

– ومن الواجب أن نرددها في دولتنا يا أديمانتوس. فينبغي ألا يقال للناشئ إنه حين يقترف أكبر الآثام، وحين لا يدخر وسعاً في الثأر من أبيه إن كان ظالماً، فإنه في ذلك لا يفعل شيئاً خارجاً عن المألوف، وإنما يقتدي بما سبق أن فعله أول الآلهة وأعظمها.

– إنني لأتفق معك في كل هذا، فتلك القصص لا يصح ترديدها على الإطلاق.

– كذلك ينبغي ألا نقول أبداً إن الآلهة تشن الحرب على الآلهة، وإنها تنصب الفخاخ وتحيك المؤامرات بعضها للبعض، فتلك قصص كاذبة يجب ألا تقال لحراس المستقبل إذا

---

(1) هزيود: أصل الآلهة، 154–181.

وهي أسطورة بدائية عن قيام كرونوس بشق السماء (أورانوس) والأرض Gala، وهما والده، وتمزيقه لأبيه. وقد انتقم زيوس، ابن كرونوس، بدوره من أبيه الذي حاول القضاء على أبنائه. وكانت القصة تستخدم في تبرير عقوق الأبناء لوالديهم.

(2) الخنزير هو الضحية التي تقدم في الأسرار الإليوذية، وهو رخيص الثمن.

ما كنا نريدهم أن ينظروا إلى مقاتلة بعضهم بعضاً على أنها عار ينبغي تجنبه. علينا أن نحذر من رواية معارك العمالقة والحروب العديدة التي شنّها الآلهة والأبطال على أصدقائهم وأقربائهم، أو أن نخلد تلك المعارك في صورنا ونقوشنا، وإنما ينبغي أن ننبئهم، إذا أمكن أن نجعلهم يصدقوننا، بأن الصراع والقتال شر، وأنه لم يحدث حتى الآن أي صراع بين المواطنين. وهذا هو ما يتعين على المسنين من الرجال والنساء أن يبدؤوا بتلقينه لأطفالهم. فإذا ما شبّوا، فعلى الشعراء أن يؤلفوا لهم قصصاً تتسم بهذا الطابع ذاته. أما أن يقصوا عليهم كيف أن ابن هيرا قيّدها بالأغلال، وأن زوس قد طرد ابنه هفايستوس في مناسبة أخرى لأنه حاول أن يصد عن أمه ضربات زوجها، وأن الآلهة قد أطلقت لنفسها العنان في كل المعارك التي صوّرها خيال هوميروس - فذلك ما لا ينبغي أن نسمح به في جمهوريتنا، سواء أكان المفروض أن لهذه القصص معنى أسطورياً أم لم يكن. ذلك لأن الطفل لا يستطيع أن يميز الأسطوري من الواقعي. ولا شك أن كل ما يتلقاه ذهنه في هذه السن ينطبع فيه بعمق لا تمحوه الأيام، ولذا كان من أعظم الأمور أهمية أن تكون أولى القصص التي تطرق أسماع الأطفال أمثلة سامية للأفكار الفاضلة.

- إنك محق فيما تقول، ولكن إذا ما خطر لأحد أن يسأل أين نهتدي إلى تلك الأمثلة، وما هو القصص الذي تقصد، فبماذا تجيب؟

- إننا لسنا الآن شعراء يا أديمانتوس، لا أنت ولا أنا، وإنما نحن ننشئ دولة. ومهمة منشئ الدولة هي أن يصوغ القوالب العامة التي يجب أن يصب فيها الشعراء أقاصيصهم، ويضع لهم الحدود التي ينبغي ألا يتعدوها، أما تأليف القصص ذاته فليس من شأننا.

- هذا صحيح كل الصحة، غير أني أود أن أعلم ما هي بالضبط تلك الحدود التي ينبغي أن نلتزمها في الكلام عن الآلهة.

- إليك رأيي: يجب أن يتمثل الإله دائماً كما هو، أياً كان نوع الشعر، أعني سواء أكان شعراً غنائياً أم شعراً ملحمياً أم شعراً مسرحياً.

- هذا صحيح.

- ولكن أليس الله في ذاته خيراً، وأليست هذه هي الصفة التي يجب أن يمثل عليها؟

- بلا شك.

- غير أن ما هو خير لا يمكن أن يكون ضاراً؟

- كلا.

- وما ليس بضار، لا يضر؟

- كلا بالطبع.

- وما لا يضر لا يجلب شراً؟

- هذا محال.

- وما لا يجلب شراً لا يمكن أن يكون علة أي شر؟

- وكيف يكون كذلك؟

- ولكن أليس الخير نافعاً؟

- بلى.

- فهو إذن مصدر كل ما يوجد من نفع؟

- أجل.

- ومعنى ذلك أن ما هو خير ليس علة كل شيء، وإنما هو علة الأشياء الخيِّرة، لا الشريرة؟

- لا شك في هذا.

- وعلى ذلك فالله ما دام خيراً، فهو ليس علة كل شيء، كما يشيع بين الناس، وإنما هو علة أشياء قليلة فحسب، بينما هو ليس علة معظم ما يحدث للناس، إذ أن الخير في حياة البشر قليل والشر فيها كثير. فالخير ليس له من مصدر سوى الله، أما الشر، فلنبحث له عن مصدر غيره.

- إن قولك ليبدو لي صحيحاً كل الصحة.

- وإذن فليس لنا أن نقترف في حق الآلهة، استناداً إلى هوميروس أو أي شاعر آخر، أخطاء كتلك التي يقول فيها:

«على باب زوس، يوجد وعاءان ممتلئان، أحدهما للمصائر السعيدة والآخر للمصائر التعسة»[1].

ومثل قوله إن من وهبه زوس مزيجاً من الاثنين: «يناله الخير تارة، ويلحقه الشر تارة أخرى».

وأما من لا يتجرع إلا كأس الشر صافياً، فإن: «الجوع الأليم يلحقه في رحاب الأرض الإلهية».

وكذلك حين يقول: «إن زوس مانح الخير والشر معاً»[2].

وعلينا أن نرفض ما يقال من أن بانداروس Pandarus حين أخلّ بعهوده وحنث بأيمانه، إنما فعل ذلك بتحريض من أثينا Athena وزوس، أو أن زوس وثميس Themis قد بذرا بذور الشقاق بين الآلهات. ولن ندع أحداً يردد على أسماع فتياتنا كلمات أيسخولوس: «إن الله يغرس الإثم في نفوس البشر حين يشاء أن يدمر بيوتهم من أساسها»[3].

فإذا ما تكلم أحد عن آلام نيوبا Niobe، التي تحدثت عنها الأبيات السابقة، أو كوارث آل بيلوبس Felops وحرب طروادة أو أي موضوع مماثل، فلن ندعه يقول إن كل هذه الشرور من عمل الله. فإن أصر على ذلك، فليبحث لها عن تفسير كذلك الذي نسعى إليه: فعليه أن يقول إن الله لم يفعل إلا كل خير وعدل وإن ما حدث لم يكن إلا قصاصاً من الآثمين. أما القول بأن أولئك المذنبين كانوا مظلومين، وأن السماء هي مصدر ما لحق بهم من أذى، فذلك ما لا يجب أن ندع شاعراً يقوله، وإنما الواجب أن يقول الشعراء إن الآثمين تعساء لأنهم في حاجة إلى عقاب، وإن في عقاب الله نفعاً لهم. أما القول إن الإله الخير هو علة أي شر يلحق بأي فرد، فذلك ما ينبغي أن نحاربه بكل قوانا، وما يجب ألا يقال أو يغنّى أو يُسمع شعراً أو نثراً من أي فرد في المدينة الصالحة، سواء أكان ناشئاً أم مسناً، إذ أن في تلك الأقاصيص دماراً وهلاكاً وضياعاً للدولة.

(1) الإلياذة، 24، 527-529.

(2) هذه ليست كلمات هوميروس، بل هي لشاعر مجهول.

(3) الفقرة 160.

فأجاب: إني لأتفق معك في هذا، وأنا على أتم استعداد لرفع صوتي مؤيداً إصدار قانون بهذا المعنى.

- فليكن هذا إذن أول القوانين التي نسنّها بشأن الآلهة، وأولى القواعد التي يجب اتباعها فيما يرويه الناس من أقوال، وفيما يؤلفه الشعراء من أقاصيص - وأعني بهذه القاعدة أن الله ليس علة لكل شيء، وإنما علة الخير فحسب.

- إني مقتنع تماماً بذلك.

- فلننتقل إلى القاعدة الثانية. أتظن الله ساحراً ينصب لنا الفخاخ ويتبدى على صور متعددة، بحيث يظهر هو ذاته تارة متخذاً مختلف الأشكال، وتارة أخرى لا تظهر منه إلا أشباح خادعة واهمة؟ أليس الأحرى بنا أن نعتقد أنه كائن بسيط، لا يبدل أبداً صورته الثابتة؟

- لن أستطيع أن أجيب على سؤالك إلا بعد مزيد من التفكير.

- حسناً، فلنبحث المشكلة على هذا النحو: إذا بدل كائن صورته، أليس من الضروري أن يكون هو ذاته الذي غيّر صورته، أو أن شيئاً آخر قد بدّلها؟

- لا بد أن يكون الأمر كما قلت.

- غير أن الأشياء في أحسن أحوالها تكون هي الأقل تعرضاً للتغير أو التحول نتيجة لتأثير شيء خارجي، أعني مثلاً أن أصح الأجسام وأقواها هو أقلها تأثراً بأنواع اللحوم والمشروبات وبالمجهود، وأن أصلب النباتات أقلها تأثراً بالرياح أو بحرارة الشمس أو بغيرها من التغيرات الطارئة.

- بلا شك.

- فإن كنا بصدد النفس، أفلا تلاحظ أن أشجع النفوس وأحكمها هي أقلها انفعالاً واضطراباً بفعل الأحداث الخارجية؟

- بلى.

- وإن نفس المبدأ، على ما أعتقد، لينطبق على كل الأشياء المركبة، من أوانٍ وبيوت وثياب: فأكثرها متانة وأجودها صنعة هي أقلها تعرضاً للتغير والفساد بفعل الزمان وغيره من الظروف.

- هذا صحيح.

- وإذن فكل مجود كامل، سواء أتاه الكمال من الطبيعة أم من الصناعة أم من كليهما معاً، هو أقل الأشياء تعرضاً لما يطرأ عليه من الخارج من تغيرات.

- إنه لكذلك.

- ولكن لا شك أن الله، وكل ما يتصل به، مطلق الكمال.

- هذا طبيعي.

- وهو لذلك أبعد الأشياء عن أن يتخذ صوراً عديدة بفعل عوامل خارجية.

- إنه لأبعدها عن ذلك ولا شك.

- ولكن، ألا يمكنه أن يغير ذاته ويحورها؟

- بلى، من غير شك، لو صح أنه يتغير على الإطلاق.

- ولكن هل سيغير ذاته، في هذه الحالة، إلى ما هو أكمل منها وأجمل، أم إلى ما هو أردأ وأقبح؟

- إن صح أنه يتغير على الإطلاق، فإن تغيره سيكون إلى ما هو أردأ بالضرورة، إذ لا نستطيع أن نقول إن الله يفتقر إلى أية مرتبة من مراتب الجمال والفضيلة.

- أصبت يا أديمانتوس. ولكن إن كان الأمر كذلك، أتظن أن أي كائن، إلهاً كان أم بشراً، يرتضي لنفسه أن يخفض من قدره ويحط من مكانته؟

- هذا محال.

- وإذن فمن المحال أن يرضى إله بأن يتغير، ولما كان المفروض أن لكل إله أكمل وأجمل صورة ممكنة، فإنه يظل إلى الأبد محتفظاً بصورته الخاصة.

- يبدو لي أن هذا أمر ضروري.

فاستطردت: وإذن، فلن ندع أحداً من الشعراء يقول لنا: «إن الآلهة يجوسون خلال المدن متنكرين في صورة غرباء من بلاد أخرى ومتخذين كل صورة ممكنة»[1]. ولن ندع

(1) الأوديسية، 17-485.

أحداً يفتري على بروتيوس Proteus وثيتس Thetis بالقول إنهما يبدلان شكلهما، أو يمثل هيرا Hera في شعر المأساة أو أي نوع آخر من الشعر، على أنها تتنكر في زي كاهنة تستجدي «من أجل الأبناء الخيِّرين للإيناخوس Inachos نهر أرجوس Argos»[1] أو ما شاكل ذلك من الافتراءات. ولنحذر أن ندع الأمهات يدخلن الرعب في قلوب أطفالهن بمثل هذه الأساطير التي ابتدعها الشعراء، فيقلن لهم إن الآلهة تهيم في الليل متنكرة في زي غرباء في صور متعددة أخرى. ففي هذا تجديف في حق الآلهة، وتخويف للأطفال في نفس الآن.

- فليحذرن ذلك بالفعل.

- ولكن إن لم تكن الآلهة تتغير في ذاتها، فربما كان في وسعها، بنوع من الخداع والسحر، أن توهمنا بأنها تتبدى على صور متعددة.

- ربما.

- عجباً! أيكذب إله بالقول أو بالفعل، فيبدي لنا عوضاً عنه شبحاً؟

- لست أدري.

- ألا تدري أن الأكذوبة الحقيقية، إن جاز هذا التعبير، بغيضة إلى الآلهة والناس على السواء؟

- ماذا تعني؟

- أعني أنه ما من امرئ يرتضي لنفسه أن يخدع في أسمى وأحق ما فيه، أو في أعلى الأشياء وأهمها[2]. وهو لا يخشى شيئاً بقدر ما يخشى أن تخدعه أكذوبة في هذا المجال.

- لم أفهمك بعد.

- ذلك لأنك تأخذ كلماتي بمعنى معقد إلى حدٍّ ما. ولكن كل ما أود أن أقوله هو أن الخداع إنما هو استقرار الجهل في الشخص المخدوع نفسه، أي في أسمى أجزائه. فإن كان موضوع تلك الأكذوبة هو أرفع الموضوعات، كان ذلك أبغض الأمور إلى البشر.

---

(1) بيت من دراما مجهولة لإيسخولوس.

(2) الإشارة هنا إلى عبارة سقراط المشهورة «لا أحد يقترف الرذيلة عن علم».

– أجل، ليس أبغض إلى قلوبهم من هذا.

– وهذا الجهل في نفس المخدوع يمكن أن يسمى، كما قلت منذ برهة، بالكذب الحقيقي، إذ إن الكذب الملفوظ ليس إلا تقليداً وصورة خافتة لحالة في النفس أسبق منه، وليس كذباً خالصاً. ألست على حق في ذلك؟

– هذا عين الصواب.

– وإذن فالأكذوبة الحقيقية بغيضة، لا إلى الآلهة فحسب، بل إلى البشر أيضاً.

– أجل.

– أما الأكذوبة الملفوظة، فقد تكون في بعض الأحيان نافعة، لا بغيضة: ومن أمثلة ذلك الكذب على الأعداء، أو حين يوشك أولئك الذين نعدهم أصدقاءنا على أن يرتكبوا عملاً طائشاً مدفوعين بالغضب أو بسوء الفهم. وعندئذ تكون للأكذوبة فائدتها، وتعد نوعاً من العلاج أو الوقاية. كذلك يكون للكذب فائدته في تأليف الأساطير التي كنا بصدد الكلام عنها، وذلك عندما نحاول، نتيجة لجهلنا بالوقائع الصحيحة في الماضي، أن نقرب الأكذوبة من الحقيقة بقدر ما في وسعنا، وبذلك تكون لها قيمتها وفائدتها.

– أجل، إني لأسلم بذلك.

– ولكن أتنطبق إحدى هذه الحالات على الله؟ أهو يجهل الماضي حتى يبتدع بخياله قصصاً كاذباً؟

– هذا محال.

– وإذن فلا مكان للأكاذيب الشعرية عند الله؟

– أبداً.

– أم ترى أن خشية الأعداء هي التي تدفعه إلى الكذب؟

– هذا غير مقبول.

– فهل يكذب إذن بسبب غضب أصدقائه وجنونهم؟

– إن من يبلغ به الغضب حد الجنون لا يكون صديقاً للآلهة.

- وإذن فليس من سبب يدعو الله إلى أن يكون من الكذابين.

- كلا، ليس هناك أي سبب.

- وعلى ذلك فكل ما هو إلهي مقدس يتعارض تماماً مع الكذب؟

- أجل، كل التعارض.

- وإذن فالله بسيط بساطة تامة، صادق في أفعاله وأقواله، لا يبدل ذاته أو يخدع أحداً، لا بالأشباح ولا بالكلام، ولا بإمارات أو علامات يبعثها في الناس في منامهم أو يقظتهم.

فقال: إنك لتعبر بذلك عن كل ما أود أن أقوله.

فاستطردت: فأنت إذن متفق معي على أن القاعدة الثانية التي يجب أن نلتزمها فيما نقوله أو نكتبه عن الأمور الإلهية، هي ألا تصور الآلهة على أنها سحرة تبدل من صورها، أو تخدع البشر على أي نحو.

- إني لأتفق معك في ذلك.

- وعلى ذلك فعلى الرغم من إطرائنا لهوميروس في أمور كثيرة، فهناك أمر لا نقرّه عليه، وهو الحلم الذي بعثه زوس في نفس أجاممنون[1]. كما أننا لا نقر أبيات أيسخولوس التي تقول فيها ثيتس إن أبولو أنشد في عرسها قائلاً:

«أتمنى لك ذرية سعيدة، تعمر عمراً طويلاً يخلو من كل داء. وبعد أن أعلن أن الآلهة ستسهر على رعاية مصيري في الحياة، هتف بصوت عالٍ محيياً شجاعتي. ولقد خيّل إليّ حينئذ أن الكذب لا يعرف سبيلاً إلى فهم فيبوس الإلهي، الذي لا تصدر منه إلا النبوءات الصادقة. غير أن نفس ذلك الإله، الذي كان يتغنى في ذلك اليوم، والذي كان حاضراً بنفسه تلك المأدبة، والذي تنبأ لي بهذا المصير - هذا الإله نفسه هو الذي قتل ولدي»[2].

(1) الإلياذة، 2 (1-34).

(2) أبيات من مسرحية مفقودة.

تلك هي الطريقة التي تثير غضبنا في الكلام عن الآلهة، وهي التي لن نسمح بترديدها على الإطلاق، ولن ندع مربي الأطفال يستغلونها في تربية الصغار، إن شئنا أن يشب حراسنا على التقوى، ويتشبهوا بالآلهة بقدر ما تسمح به قوى الإنسان القاصرة.

- إني لأتفق معك تماماً على هذه القواعد، وأعدك بأن أتخذها مبادئ لي أسير على نهجها.

الكتاب الثالث

كيف تفيد العدالة صاحبها

ثم قلت: فهذه الأشياء وأمثالها هي ما يقال وما لا يقال في الآلهة على مسامع الجميع، منذ الحداثة فصاعدا، ممن يتوقع أن يكرموا الآلهة والوالدين ولا يزدرون حقوق الصداقة والوداد.

أديمانتوس: نعم وأظن أن آراءنا صائبة.

سقراط: فإذا كنا نروم أن ينشأ شبابنا على الشجاعة والبطولة أفلا يجب أن نضيف إلى ذلك دروسا تحررهم من مخاوف الموت؟ أو تظن أنه يمكن أن يكون أحد شجاعا ما دامت المخاوف مستولية عليه؟

أديمانتوس: حقا إني لا اتصور إمكان ذلك.

سقراط: أوَتظن أن من يؤمن بوجود «هادز» وأهوالها يمكنه أن يعيش حرا من مخاوف الموت، فيؤثره في ساحة القتال على هون الانكسار وذل الأسر؟

أديمانتوس: كلا ألبتة.

سقراط: فيتحتم علينا أن نسيطر على الذين أخذوا على عاتقهم تلفيق هذه الأساطير وأمثالها، فنحلف عليهم أن لا يشنعوا بوصف العالم الآخر تشنيعا فظيعا، بل يحسنوا فيه المقال، لأن ذلك غير مفيد، ولا صحيح، ولا يوافق الذين سيكونون جنودا.

أديمانتوس: ذلك واجب علينا بالطبع.

سقراط: فلنعِ هذه الأبيات وكل ما مثلها. ومنها:

فأرى استعباد نفسي
لفقير في الأنام
هو خير من عروش
في أعاميق الظلام

وهذا:

ويكره الله دارا خص بالميت
حيث المخاوف زادت وحشة البيت

وهذا:

يا لهول الموت من داجي اللحود
حيث أمسي دون بشر أو سعود

وهذا:

يستمر المرء فردا
في قتام وقيود
ما له خل صفي
في مخيفات اللحود

وهذا:

فتترك النفس مغنى الجسم في كرب
وتسكن الرمس أدهارا بلا أمل
تبكي مصيبتها في دار محنتها
إذ بث شرخ صباها أقتل العلل

وهذا:

نفسي كالدخان بلا سكون
تروعها مخيفات المنون

وهذا:

تصيح أرواحهم في دار محشرهم
كأنها سرب في موضع عال
يود كل جناح يستعين بها
على النجاة ولكن ساء من قال

ونرجو أن لا يسوء هوميروس، ولا غيره من الشعراء حذفنا هذه الأبيات وأمثالها، لأننا نحذفها لا إنكارنا لشعريتها، ورغبة الكثيرين في سمع تلاوتها، بل قياسا على ما فيها من الشعرية ونحظر سمعها على الكبار وعلى الصغار، الذين يجب أن يظلوا أحرارا. وعندهم الموت ولا ذل الاستعباد.

أديمانتوس: فلنحظرها.

سقراط: ويجب أن نحذف كل الأسماء المخيفة المرجفة، المتعلقة بهذا الموضوع، مثل كوكيتوس، وستيكس، والزبانية، وتمزيق الأوصال، وكل الألفاظ المصوغة في هذا القالب لأنها تروع سامعيها، وتهز أعصابهم. قد تصلح ألفاظ كهذه لمقصد آخر، أما حكامنا فنخشى أن يصيروا فاتري العزم مخنثين فوق الحد.

أديمانتوس: وليس خوفنا هذا بدون أساس.

سقراط: أفنحذف هذه الاصطلاحات؟

أديمانتوس: نعن نحذفها.

سقراط: أو يجب أن يكون الكلام والكتابة على عكس هذه الصيغة؟

أديمانتوس: ذلك واضح.

سقراط: ونحذف أيضا عويل مشاهير الأبطال وندبهم.

أديمانتوس: ذلك ضروري أيضا إذا حذفنا ما قبله.

سقراط: وتأمل في هل نصيب أو نخطئ في حذفه. والذي نتوخاه هو أن الرجل الصالح لا يحسب موت صديقه الصالح فاجعة.

أديمانتوس: نتوخى ذلك.

سقراط: فهو لا يندب شخصا كهذا كان الخطب به جللا.

أديمانتوس: لا يندب.

سقراط: ونقول أن رجلا كهذا له في نفسه أوفر نصيب من كل ما هو ضروري لسعادة الحياة، ويختلف عن باقي الناس باستقلاقه الخاص عن المصادر الخارجية.

أديمانتوس: حقا.

سقراط: فهو أقل ذعرا بفقد ابن، أو أخ، أو ثروة، وما شاكل.

أديمانتوس: حقا.

سقراط: فهو أقلهم ندبا وعويلا، ويهون عليه تحمل الخطوب بوداعة وصبر.

أديمانتوس: بالتمام هكذا.

سقراط: فيحسن بنا أن نلغي ما عزي من الندب إلى مشاهير الرجال وفضلائهم، ونعزوه للنساء ولأدنى طبقات الرجال. فيربأ المرشحون للحكم بأنفسهم أن يكونوا نادبين، على هذه الصورة الشائنة.

أديمانتوس: يحسن بنا أن نصنع هكذا.

سقراط: وثانيا نطلب إلى هوميروس وغيره من الشعراء ألا يصفوا أخلس ابن الآلهة أنه:

باضطجاع وانكباب
وقيام وقعود
قد غدا يبكي وحيدا
خوف أهوال اللحود

ولا أنه:

فيذري بيديه حزنا
من رماد النار فوق رأسه

ولا أنه أوغل في العويل، كغيره من الضعفاء، كما نسب إليه هوميروس. ولا ننسب إلى بريامس سليل الآلهة أنه كان ينغمس بالأرجاس:

داعيا كل شجاع
باسمه كي ينجدوه

ونحلف على الشعراء بالأكثر أنهم مهما يكن من أمر، فلا يصفوا الآلهة أنهم تذمروا وقالوا:

ويلنا مما ولدنا
فاق بالشر الجميع

ونرجوهم أنهم إذا لم يوقروا الآلهة كافة إلى هذا الحد، فعلى الأقل ألا يصوروا أسماها صورة لا تليق بجلالة قدرها كالقول:

دار محبوبي بأسوار البلاد
وأراني شر ما راع العباد

والقول:

ويح قلبي قد ردى بتروكلو
سربدونا خير من حل الفؤاد

لأنه يا عزيزي أديمانتوس إذا أصغى شبابنا إصغاءً جديا إلى أقوال كهذه ولم يهزأوا بها كأوصاف سخيفة ندر أن يحترم أحد منهم نفسه كرجل، مترفعا عن إتيان نظيرها قولا أو فعلا، متى توافر الداعي إليها، فيتمادى إذا لم يردعه الحزم أو الحياء في النواح والعويل لأصغر مصيبة.

أديمانتوس: كلامك غاية في الصواب.

سقراط: وذلك ينكر عليه، كما تعلمنا من بحثنا الحالي، وسنحرص عليه إلى أن يقنعنا أحد بما هو أفضل منه.

أديمانتوس: حقا أنه ينكر عليه.

سقراط: ولا يجوز لحكامنا أن يغربوا في الضحك، لأن استسلام الإنسان للضحك المفرط يعقبه رد فعل عنيف.

أديمانتوس: هكذا أظن.

سقراط: فإذا مثل شاعر كبار الرجال مغربين في الضحك أبدينا الأنفة من ذلك، وبالأحرى جدا إذا وصف الآلهة به.

أديمانتوس: بالأحرى نعم.

سقراط: فلا تأذن لهوميروس أن يقول في الآلهة:

علت ضجاتهم بالضحك لما

رأوا هيفست يخمع كالظليع

أديمانتوس: لأنه جريا على مبادئك، لا يجوز استعمال لهجة كهذه.

سقراط: ويجب الاحتفاظ بقدر الصدق، لأنه إذا كنا قد أصبنا فيما قررناه، وكان الكذب عديم النفع للآلهة، وانحصرت فائدته في الناس كعلاج، فواضح أنه ينبغي حصر وسيلة كهذه في أيدي الأطباء، ولا يتدخل بها غيرهم من العامة.

أديمانتوس: واضح.

سقراط: فإن جاز الكذب لأحد فللحكام فقط، في مخادعة الأعداء، أو في إقناع الأهالي بما هو لخير الدولة، ولا يباح لأحد الاشتراك معهم في هذا الامتياز، بل نحسب كذب الناس فيما يضير الدولة مساويا، على أقل تقدير، كذب العليل على طبيبه، والتلميذ على مدربه في أمر صحته، وكذب الملاح على ربانه فيما يتعلق بحال السفينة وبحارتها، ووصف حاله أو وصف حال رفقائه.

أديمانتوس: غاية في الإصابة.

سقراط: فإذا وجدت الحكومة كاذبا في المدينة:

من جماعات الأطبا

أو أساطين الفنون

أنبياء أو رغام

ساء ما يبتدعون

وجب أن تعاقبه لأنه أحل بالأمة من عوامل الدمار ما يضارع تعطيل سفينة.

أديمانتوس: نعم إذا كان الفعل يتلو القول.

سقراط: أولا يفتقر شبابنا إلى العفاف؟

أديمانتوس: دون ريب.

سقراط: أولا يدرج تحت الرصانة بمنطوقها العام المبادئ الآتية: أولا إطاعة الحكام، ثانيا: قمع اللذات، التي تستلزم استرسالهم في الطعام والشراب والهوى؟

أديمانتوس: هكذا أرى.

سقراط: نخص بالاستحسان من كل أقوال هوميروس ما رواه ديوميدس:

اسمعوا قولي صحبي

بهدوء ووقار

وقال في البيت التالي:

أظهر اليونان بأسا

طوع قواد كبار

وما ماثل ذلك من الأقوال.

أديمانتوس: نستحسنها.

سقراط: ولكن أيمكننا استحسان لهجة كهذه:

يا شاربا مثل كلب والغ قلق

وقلبه كغزال في الورى شردا

وكل ما يتلو هذا البيت من التقريع شعرا أو نثرا، إذا وجهه العامة نحو حكامهم؟

أديمانتوس: كلا، لا يمكننا استحسانها.

سقراط: فإني أظن أن سمعها لا يرقّي صفة الرزانة في الشباب، وإذا نشأت فيهم مسرات جمة فلا عجب، أهذا رأيك؟

أديمانتوس: هذا هو طبعا.

سقراط: فإذا صور أحكم الرجال، يتلو ما يحسبه أبهى منظر في الدنيا بقوله:

كثرة الخبز مع اللحم ووفرة الشراب
حولها الولدان ثملا من دنانها العقاب

أفتظن أن هذه الأقوال تؤدي بالشباب إلى ضبط النفس؟ وكذلك القول التالي:

ساء حظ المرء حظا
حينما يهلك جوعا

وما قولك في وصف زفس وقد ثارت فيه الشهوة الجنسية فذهل عما سواها وظل ساهرا وجميع الآلهة والناس نيام، فغلبت عليه رؤية الإلهة هيرا حتى خانه الصبر فلم ينتظر دخولها البيت قائلا إنه قد تملكه الهيام تملكا أشد منه حين اجتمعا لأول مرة:

في خفية عن عيون الوالدين كما
يخفى اللصوص بأكناف الفراديس

وما قولك في مباغتة هيفاستس الحبيبين أريس وأفروديت في مثل هذه الحال، فكبلهما بالأصفاد؟

أديمانتوس: وذمتي أن قصصا كهذه لهي أدنى من أن تقال.

سقراط: أما أفعال الشجاعة التي تحمل كل أنواع المحن المنسوبة إلى آحاد الرجال بالأفعال والأقوال، فإليها نصغي وبها نفكر، كالبيت التالي مثلا:

قرع الصدر بعنف قائلا
احتمل يا قلب ما جنيته

أديمانتوس: من كل بد.

سقراط: ولا يسمح لأحد رجالنا أن يقبض رشوة أو أن يكون محبا للمال؟

أديمانتوس: كلا بالتأكيد.

سقراط: ولا ننشدهم بيتا كهذا:

تربح الرشوة قلب الآلهة
وملوك الأرض أرباب الجلال

ولا نمدح فينكس مهذب أخلس، أو نجيز القول إنه كان حكيما بمشورته عليه أن يساعد الأخائيين إذا قدموا له هدايا، وأن لا يخمد غضبه حتى يتسلم المال. ولا نصدق ولا نسمح أن يقال أن أخس جشع، حتى أنه قبل هدايا أغممنون وأنه لم يسلم الجثث دون فدية.

أديمانتوس: ليس من الصواب إباحة قصص كهذه.

سقراط: ولا يوخزني إلا احترامي هوميروس عن القول: إن إسناد مثل هذه الأشياء إلى أخلس خطية عظيمة، كذلك تصديقها إذا رويت، أو تصديق القول إن أخلس قال لأبلو:

قد دهاني طعنكم يا ذا الإله
فقت أجناد الأعالي ضررا
ليتني أملك أقصى قوة
لانتقام فيه أقضي الوطرا

أو أنه أبدى شكاسة نحو نهر أرجيف الذي هو إله، حتى أنه هب لنضاله وأنه أبدى سماجة أخرى لنهر سبرخس قائلا:

إنني أهدم هاتيك السدود
فتلاقي بتروكولو في اللحود

وذلك حين كان الجبار بتروكولو صريعا، وأنه فعل ما قال (هدم السدود) وكذلك الروايات المتعلقة بجره جثة هكتور حول ضريح بتروكولو . ولا نصدق أنه ذبح الأسرى في مأتم الجنازة.

ولا ندع شبابنا يعتقدون أن أخلس سليل إلهة ويبليوس - الأمير الحصيف المحسوب ثالث زفس - وقد هذبه شيرون الكلي الحكمة ينشأ فيه تشويش معيب، فتتفشى في نفسه علتان متضادتان هما الطمع تدنيا، واحتقار الناس والآلهة غطرسة.

أديمانتوس: إنك مصيب.

سقراط: فلا نقلبها فيما بعد، ولا نسمح أن يقال إن ثيسوس بن يوسيدون وبيريثوس بن زفس يرتكبون اغتصابا كهذا، ولا أن أحد أبناء الآلهة الأبطال يقدم على فعال خسيسة كالتي أشاعوها عنهم كذبا في هذا الزمان، فلنوجب على شعرائنا إما أن ينفوا عن أولئك السامعين ما نسبوه إليهم من الأعمال أو أن يقولوا إنهم ليسوا أبناء الآلهة. والأفضل أن يعرضوا عن هذه وتلك، فلا يؤلهوهم ولا يذموهم، وأن يعرضوا عن تعليم أولادنا أن الآلهة ولدت الشرور، وأن الأبطال ليسوا أفضل من الناس. وقد أسلفنا أنه يستحيل أن يصدر مثل ذلك من الآلهة، وأن هذه الأمور سفيهة وكاذبة.

أديمانتوس: لا شك في أننا أسلفنا ذلك.

سقراط: زد على ذلك أن هذا الكلام يخدش آذان سامعيه، ويحمل الناس على الاستباحة، حين يرون أن هذه الأشياء كان يمارسها حتى المقربون من الله الذين:

من ذراري زفس قد تسلسلوا
وبهم روح الأعالي تلمح
والألى في رأس أيدا قد بني
لأبيهم زفس نعم المذبح

فنستأصل أساطير كهذه لئلا تنشئ في ناشئتنا ميلا عظيما إلى الشر.

أديمانتوس: أوافقك في ذلك كل الموافقة.

سقراط: فأي نوع من البحث بقي علينا فيما يباح وما يحظر من الأساطير؟ فقد ذكرنا القوانين الواجب مراعاتها في الكلام في الآلهة والجبابرة والأبطال وأرواح الموتى؟

أديمانتوس: ذكرنا ذلك.

سقراط: فالباقي يختص بصيغة الكلام في الناس، أليس كذلك؟

أديمانتوس: واضح.

سقراط: لكنه يتعذر علينا أيها العزيز أديمانتوس إنجاز ذلك في الدور الحالي من بحثنا.

أديمانتوس: وكيف ذلك؟

سقراط: لأني أرى أن الشعراء والناثرين خطلا في الكلام في أهم مصالح البشر، كقولهم إن الناس سعداء حال كونهم غير عادلين، وإن العادلين تعسون، وأن فعل الشر يفيد فاعله كثيرا إذا خفي أمره، وأن العدالة تفيد الغير وتضر فاعلها، فنحظر هذه الأقوال وما لا يحصى من أمثالها، ونأمر جميع الكتاب أن يعربوا عن نقيض هذه المعاني في أغانيهم وفي أساطيرهم، ألا تظن كذلك؟

أديمانتوس: لا بل أؤكده.

سقراط: فإذا كنت تسلم أني مصيب فيه أفلا يجوز في أن أؤكد أنك سلمت معي في الفرض الذي هو موضوع بحثنا؟

أديمانتوس: فرضك صحيح.

سقراط: أفلا يجب أن نؤجل أمر الاتفاق اللازم اعتباره في الكلام في الناس، لكي نكشف أولا طبيعة العدالة الحقيقية، ونبرهن على أنها مفيدة لصاحبها، عرف عادلا أم لا؟

أديمانتوس: إنك مصيب كل الإصابة.

سقراط: فلنختم إذن البحث في الأقاصيص. وخطوتنا الثانية على ظني هي فحص الصيغة اللازمة لها، وإذا تسنى لنا ذلك وجهنا كل التفاتنا إلى ما يقال والصيغة التي بها يقال.

أديمانتوس: لم أفهم ماذا تعني بذلك.

سقراط: لا بد لك من فهم هذا الموضوع، وربما ازداد الأمر وضوحاً في نظرك لو عرض على النحو الآتي: إنك لتعلم أن كل الأساطير والأشعار ليست إلا سرداً لأحداث وقعت في الماضي، أو تقع في الحاضر، أو ستقع في المستقبل.

فأجاب: إن الأمر لا يمكن أن يكون على خلاف ذلك.

– والسرد قد يكون مجرد سرد، أو تصوير وتمثيل، أو كليهما معاً.

– ما زلت أطلب منك مزيداً من التفسير لهذه المسألة.

– لا بد أنني معلم فاشل، إذ لا أستطيع أن أوضح ما أرمي إليه. ولذا سأفعل كمن لا يحسنون شرح أقوالهم، وبدلاً من أن أحيط بالمشكلة عامة، سأتناول جزءً منها أضرب به مثلاً يوضح ما أعنيه. إنك لتحفظ عن ظهر قلب بداية الإلياذة، حيث يروي الشاعر أن خروسيس Chryses أخذ يتوسل إلى أجاممنون أن يطلق سراح ابنته، وأن أجاممنون أبى واستكبر، وأن خروسيس بعد أن أخفق في مسعاه أثار الإله وقلبه على الإغريق.

– أجل.

– وإذن فالشاعر ظل حتى هذا البيت:

«وتوسل إلى كل الإغريق، ولاسيما ابني أتريدس Atrides قائدي الشعب» أقول إنه ظل حتى هذا البيت يتكلم بلسانه هو، ولا يدعنا نعتقد أنه يتكلم بلسان أي شخص آخر، ولكنه يتحدث بعد ذلك كما لو كان خروسيس هو الذي يتكلم، ويحاول بشتى الطرق أن يوهمنا بأن المتحدث ليس هوميروس، وإنما كاهن أبولو العجوز. وعلى هذا النحو يرى كل الوقائع التي حدثت في طروادة وفي إيثاكا Ithaca وكل ما جرى في الأوديسية.

– هذا صحيح.

– وإذن فحديث الشاعر يكون سرداً حين يقص الحوادث من آنٍ لآخر، أو حين يصف ما يتخللها من وقائع.

– تماماً.

– أما حين يتكلم بلسان شخص آخر، فإنه يتشبه بتلك الشخصية التي يقدمها إلينا على أنها هي المتحدثة.

– بالتأكيد.

– وهذا التشبه بغيره، سواء في الكلام وفي الحركات، أليس محاكاة لمن يتقمص الشاعر شخصيته؟

- بلا شك.

- وإذن فهوميروس وبقية الشعراء يلجأون إلى المحاكاة فيما يروونه؟

- بالتأكيد.

- أما إذا كان الشاعر لا يخفى ذاته مطلقاً، لما كان للمحاكاة في أشعاره أي نصيب، ولاقتصر كل شعره على السرد البحت. وعلى أية حال، فلكي أوضح ما أعنيه، ولكيلا تظل عاجزاً عن فهم ما أقول، فسأوضح لك تفسير كل هذا. فلو كان هوميروس قد قال إن الكاهن (خروسيس)، قد جاء وفي يده فدية ابنته، يتوسل إلى الإغريق، وبخاصة الملوك، ثم واصل كلامه، لا على لسان خروسيس، وإنما على أنه هو هوميروس دائماً، لما كانت هناك محاكاة، وإنما سرد فحسب، ولاستمرت الفقرة على هذا النحو بالتقريب (ولكن بدون وزن شعري): «بعد أن قدم الشاعر توسل إلى الآلهة أن يستولوا على طروادة، ويعودوا آمنين إلى ديارهم، غير أنه ابتهل إلى الإغريق أن يردوا إليه ابنته لقاء الفدية التي أتى بها إليهم، وأن يحترموا الإله[1]. وعندما ختم كلماته، أبدى بقية الإغريق تبجيلهم له وموافقتهم على ما طلب، غير أن أجاممنون وحده قد تملكه الغضب وأمره بأن يرحل وألا يعود ثانية، إذ أن عصاه وقلادته الإلهية لن تجديه نفعاً، وأضاف قائلاً إن ابنته لن تخرج من أسره، بل ستظل معه حتى تدركها الشيخوخة في أرجوس، ثم أمره بأن ينصرف وألا يثيره إن شاء أن يعود إلى أهله سليماً معافى. وعندما استمع الشيخ إلى هذا التهديد داهمه الرعب، وانصرف دون أن ينطق بحرف. ولكنه عندما فارق المكان، توجه بصلاته إلى أبولو منادياً إياه بكل أسمائه، وذكره بكل ما شيّده له من معابد وما نحره له من ذبائح، وتوسل إليه أن يرد إليه أفعاله الطيبة، وأن يصب جام غضبه على الإغريق كي ينتقم له منهم عما ذرفته عيناه من دموع». وعلى هذا النحو يصبح الاستهلال مجرد سرد، دون محاكاة.

- لقد فهمت الآن ما تعنيه.

(1) المقصود هنا هو الإله أبولو، الذي كان خروسيس كاهناً له.

- ولتعلم أيضاً أن للسرد نوعاً آخر على عكس النوع الأول، فيه يحذف الشاعر الكلام الذي يفصل بين الحوار، فلا يتبقى إلا الحوار ذاته فقط.

- إني لأفهم ذلك أيضاً، فتلك هي صورة المأساة الشعرية (التراجيديا).

- لقد فهمت الآن ما أرمي إليه تماماً. وأعتقد أنك تدرك الآن بوضوح ما لم يكن في وسعي أن أوضحه لك منذ برهة، ألا وهو أن الشعر والأساطير قد يكونان في بعض الأحيان للمحاكاة فقط - ومن أمثلة ذلك المأساة والهزلية الشعرية، وقد يكونان سرداً يرويه الشاعر ذاته، كما في المدائح. والنوع الثالث مزيج من الأولين، وهو الذي يتمثل في الملاحم وفي أنواع متعددة أخرى. أتراك تدرك ما أعنيه؟

- أجل، إني لأفهم كل ما قلت.

- وأنت تذكر ما قلناه من أنه قد بقي أمامنا بحث الأسلوب، بعد أن فرغنا من بحث المضمون.

- إنني لأذكر ذلك.

- على أنني حين قلت ذلك، كنت أعني أننا لا بد أن نتفق على رأي في فن المحاكاة، وعما إذا كان لنا أن نسمح للشعراء بأن يلجأوا إلى المحاكاة في رواية قصصهم، وإذا سمحنا لهم بذلك فهل تكون محاكاتهم كاملة أو جزئية، وإذا كانت جزئية، فما الذي يجوز لهم أن يحاكوه - أم أن من الواجب منع المحاكاة منعاً باتاً؟

- إن في وسعي أن أتصور ما تهدف إليه، وهو: هل يجوز لنا أن نصرح بالمأساة والهزلية الشعرية في دولتنا، أم نحظرها؟

- ربما كان هذا ما أعنيه، وربما كانت هناك أشياء أخرى، والحق أنني لا أعلم حتى الآن عن الأمر شيئاً، وكل ما علينا هو أن نتجه حيثما يمضي بنا تيار المناقشة[1].

---

(1) إشارة ضمنية إلى أن الموضوع سيعالج مرة أخرى، على صورة مغايرة، في الكتاب العاشر من هذه المحاولة. وورود هذه الإشارة دليل على وحدة أجزاء المحاورة، وتفنيد للرأي القائل إن الكتاب العاشر غير مرتبط ببقية الكتب في هذه المحاورة.

- هذه خطة سديدة.

- فننظر الآن يا أديمانتوس فيما إذا كان لحراسنا أن يبرعوا في المحاكاة أم لا. ولكن، ألم يتقرر جواب هذا السؤال في تلك القاعدة التي انتهينا إليها من قبل، ألا وهي أن المرء يستطيع أن يحسن أداء عمل واحد فقط، لا عدة أعمال، وأنه إن حاول الجمع بين عدة حِرَف، فلن يشتهر بإجادة أي منها؟

- بلا شك.

- وهذا يصدق أيضاً على المحاكاة. فليس في وسع أحد أن يحاكي عدة أشياء بنفس المهارة التي يحاكي بها شيئاً واحداً.

- كلا بالتأكيد.

- وبالأحرى، لن يستطيع الشخص الواحد أن يؤدي وظيفة جدية في الحياة، ويحاكي في الوقت نفسه عدة أشياء بمهارة، ما دمنا قد رأينا أنه حتى في نوعين متقاربين من المحاكاة، كالمأساة والهزلية الشعرية، لا يستطيع الشاعر نفسه أن يمارسهما معاً ببراعة. ألم ندخل الاثنين منذ قليل في باب المحاكاة؟

- أجل، وأنت على صواب حين ترى الجمع بينهما بنجاح مستحيلاً.

- وبالمثل لا يستطيع المرء أن يكون شاعراً قصاصاً وممثلاً ناجحاً في الوقت نفسه؟

- هذا صحيح.

- وكذلك لا يمكنه الجمع بين التمثيل الجدي والهزلي، وإن تكن كل هذه الأشياء داخلة في باب المحاكاة، أليس كذلك.

- بلى.

- بل إنه ليخيل إليّ يا أديمانتوس أن الموهبة البشرية موزعة على أجزاء أدق وأصغر حتى من هذه، بحيث يستحيل إجادة محاكاة عدة أشياء، ناهيك بأداء الأفعال التي يعبر عنها المرء في محاكاته.

- هذه هي الحقيقة.

- فإن شئنا إذن أن نتمسك بالمبدأ الذي وضعناه في بادئ الأمر، وهو أن ينصرف حراسنا عن كل المشاغل، ويتفرغوا للسهر على رعاية الحرية في الدولة، وأن يكرسوا كل جهودهم لهذا الغرض ويتجاهلوا كل ما عداه، فمن الواجب ألا يمارسوا أو يحاكوا أي شيء آخر. أما إن كان من الضروري أن يحاكوا شيئاً ما، فلتكن محاكاتهم للصفات التي ينبغي أن يتحلوا بها منذ نعومة أظفارهم، كالشجاعة والاعتدال والتقوى والكرم، وكل ما شابهها من الخلال. ولكن يتعين عليهم ألا يمارسوا أو يحاكوا الوضاعة الأخلاقية أو أية نقيصة أخرى، فلا ينتقلوا من هذه المحاكاة إلى التطبع الفعلي بتلك الرذائل. ولعلك أدركت أن المحاكاة إذا ما بدأت منذ الطفولة ودامت فترة طويلة في الحياة، فإنها تنتهي إلى أن تصبح عادة، وتصير طبيعة ثانية تؤثر في الجسم والعقل والروح؟

- بالتأكيد.

- وإذن فلن ندع أولئك الذين نعنى بهم ونعمل على غرس الفضيلة في نفوسهم، والذين هم قبل كل شيء رجال - لن ندعهم يحاكون امرأة، شابة كانت أم مسنة، تعنف زوجها، أو تتطاول على الآلهة غروراً بنفسها، أو تندب حظها العاثر، وتستسلم للعويل والنحيب. ولا جدال في أننا لن ندعهم يحاكونها وهي مريضة، أو وهي تحب أو تلد طفلاً؟

- كلا، بلا شك.

- كذلك ينبغي ألا يحاكوا العبيد، ذكوراً كانوا أم إناثاً، في أحوال عبوديتهم.

- ولا العبيد أيضاً.

- ومحال أن يحاكوا أشرار الناس وجبناءهم، وهم الذين يسلكون على عكس القواعد التي وضعناها من قبل، والذين يتشاجر بعضهم مع البعض أو يسخر منه، أو يتأتون سوياً أعمالاً مخجلة، سواء في سكرتهم وفي صحوهم، ولا كل الأفعال والأقوال التي يحط بها هؤلاء الناس من قدر أنفسهم وغيرهم. وينبغي ألا يعتادوا تقليد لغة المخبولين من الرجال والنساء أو أفعالهم، إذ أن الجنون كالرذيلة، مما يجب معرفته، ولكن ينبغي عدم ممارسته أو محاكاته.

- هذه هي الحقيقة.

- وهل تريدهم أن يحاكوا الحدادين أو غيرهم من الصنّاع، أو البحارة أو صناع السفن أو غيرهم من أصحاب الحِرَف؟

- وكيف نسمح لهم بذلك وقد حرمنا عليهم أن يضيعوا أوقاتهم في أية حرفة من هذه؟

- أم هل يحاكون صهيل الخيل أو خوار الثور أو خرير المياه أو هدير الأمواج أو قصف الرعد أو ما شاكلها من الأصوات؟[1].

- كلا، فما دام الجنون محرماً، فكذلك تحرم محاكاة أفعال المجانين.

فاستطردت: إنك إذن تعني، إن كنت قد أصبت فهمك، أن الرجل الفاضل بالمعنى الصحيح يعبر عن معانيه ويروي ما يود أن يقوله بطريقة معينة، وأن هناك طريقة أخرى تختلف عنها كل الاختلاف، هي التي يعبر بها من كانت نشأته وتربيته على نقيض الرجل الخيِّر؟

- وما هاتان الطريقتان؟

- هب أن رجلاً فاضلاً قد أتى خلال حديث يرويه على ذكر قول أو فعل لرجل فاضل آخر، فإنه سيوافق، على ما يبدو لي، على أن يتقمص شخصيته، ولن يستحي من هذه المحاكاة، ولاسيما إذ تعلق الأمر بفعل حازم حكيم منسوب إلى من يحاكيه. غير أن ترحيبه بالمحاكاة يقل إن كان من يحاكيه مريضاً أو عاشقاً، أو ثملاً أو مصاباً بأي داء آخر. لكن إذا ما صادف في حديثه أية شخصية لا تليق به، فلن يحاكيها، بل سيحتقرها، وإذا ما تشبه بها فلن يكون ذلك إلا في لحظة خاطفة، يكون فيها هذا الشخص قد أدى فعلاً نبيلاً. وحتى في أمثال هذه الحالات نراه يخجل من نفسه، لأنه لم يعتد أن يحاكي هذا النوع من الناس، ولأنه يقاسي من الانحطاط بنفسه إلى هذا الدرك الأسفل. وهو على أية حال يحتقر المحاكاة ولا يرى فيها إلا مسلاة فحسب.

- من الطبيعي أن يكون هذا موقفه من المحاكاة.

---

(1) كانت الآلات المستخدمة في المسرح اليوناني تتيح تقليد هذه الأصوات.

- وهكذا يلجأ إلى طريقة في السرد مماثلة لتلك التي صورناها من قبل في حديثنا عن هوميروس، ويكون عرضه لحديثه مزيجاً من المحاكاة والسرد البحت. غير أن السرد يغلب لديه على المحاكاة. أتوافقني على هذا الرأي؟

- أجل، ذلك هو الأنموذج الذي ينبغي أن يكون عليه كل متحدث.

- وعلى ذلك، فكلما ازداد الشر تأصلاً في طبيعة المتحدث، المغاير لمثلنا الأول، ازداد ميلاً إلى المحاكاة. وهو حينئذ لا يعتقد أن هناك شيئاً يعلو عليه، ولذا لا يستحي من محاكاة كل شيء أمام أعظم جمع من الناس، فيحاكي كل ما ذكرناه من قبل، كقصف الرعد وهزيم الرياح، وأصوات المطر والعجلات، والأبواق والمزامير وما عداه من الآلات، بل أصوات الكلاب والخراف والطيور. فحديثه كله ينصب على محاكاة الأصوات والحركات، ونادراً ما يمتزج ذلك الحديث بالسرد.

- أجل، تلك هي طريقته في الحديث.

- فهذان إذن هما نوعا الحديث اللذان كنت بصدد الكلام عنهما.

- أجل.

- وإنك لتتفق معي على أن الأول بسيط لا يتضمن إلا تنوعاً طفيفاً. فإذا ما أضفى المتحدث على أقواله ما يلائمها من النظم والإيقاع، فسيظل سائراً على الوتيرة نفسها، متبعاً اللون نفسه من النغم، إذ أن التغيرات طفيفة، وكذلك سيظل الإيقاع على وجه التقريب متماثلاً.

- هذا صحيح.

- أما النوع الآخر فيقتضي، على العكس من ذلك، كل أنواع الأنغام والإيقاع كيما يتناسب أسلوبه مع موسيقاه، إذ أن الأسلوب في هذه الحال يتنوع إلى أبعد حد.

- هذا أيضاً صحيح كل الصحة.

- على أن كل شاعر، وكل متحدث على الإطلاق، يلتزم أما النوع الأول من الأسلوب، وأما النوع الثاني، أو مزيجاً منهما معاً.

- هذا ضروري.

فاستطردت: وإذن، فهل نصرح في دولتنا بهذين النوعين، أم بأحدهما، أم بمزيج منهما؟

- الحق أنني أؤثر السرد البسيط الذي يحاكي الفضيلة.

- أجل يا أديمانتو، ولكن للأسلوب الجامع بين النوعين روعته بدوره. ولتلاحظ أن الأسلوب الذي يروق الأطفال ومربيهم ومعظم الناس هو النوع المضاد لذلك الذي آثرته.

- إنني لا أنكر ذلك.

- على أني أظنك سترد بأن هذا الأسلوب لا يتفق وحكومتنا، إذ أن طبيعة البشر فيها ليست مزدوجة ولا متعددة الأوجه، ما دام لكلٍ وظيفة واحدة فحسب.

- أجل، إنه لا يتفق مع دولة كهذه.

- ولهذا كان من خصائص دولتنا وحدها أن الحذاء فيها حذاء فحسب، وليس ملاحاً في الوقت نفسه، وأن الزارع زارع فقط، وليس قاضياً في الوقت ذاته، وأن الجندي جندي وليس تاجراً كذلك، وكذا الأمر في الجميع.

- هذا صحيح.

- وعلى ذلك فإن ظهر في دولتنا رجل بارع في محاكاة كل شيء، وأراد أن يقدم عرضاً لأشعاره على الناس، فسوف ننحني تبجيلاً له، وكأنه كائن مقدس معجز رفيع، غير أن علينا أن ننبئه كذلك بأن أمثاله لا يسمح بوجودهم في دولتنا، إذ أن القانون يحظر ذلك. وهكذا سنرحله بعد أن نسكب على وجهه العطر ونزين جبينه بالأكاليل، إلى دولة أخرى، إذ أننا نود أن يكون شعراؤنا أكثر خشونة وصرامة، لا يحاكون إلا أسلوب الفضلاء، ولا يسترشدون إلا بالقواعد التي فرضناها منذ البداية، حين شرعنا في وضع برامج تعليم محاربينا.

- أجل، هذا ما سنفعله لو صادفنا شخصاً كهذا.

فقلت: وهكذا نتتهي الآن أيها الصديق، من الكلام عن ذلك القسم من الموسيقى أو التربية الأدبية، المتعلق بالقصص والأساطير، ما دمنا قد عالجنا منه المادة والصورة معاً.

فقال: أظن أننا انتهينا منه بالفعل.

الإيقاعات والأنغام المباحة في التعليم

فاستطردت قائلاً: أما في القسم التالي، فسنعالج طبيعة الغناء والنغم.

– هذا واضح.

– ولا شك أن في وسع أي شخص أن يهتدي في الحال إلى ما يجب قوله عنهما، وعلى أي نحو ينبغي أن يكونا، كيما يلائما القواعد التي وضعناها في أول الأمر.

وهنا ضحك جلوكون قائلاً: أخشى يا سقراط ألا أكون من بين من تنطبق عليهم كلمة «أي شخص» هذه، إذ أنني لا أستطيع أن أحدد على التو ما ينبغي أن يكون عليه الغناء والنغم، وإن كنت أستطيع أن أخمن على نحو ما.

فقلت: إن هناك، على أية حال، نقطة تستطيع أن تعرفها بسهولة: ألا وهي أن للأغنية أو الأنشودة عناصر ثلاثة: الكلمات، واللحن، والإيقاع.

فقال: إلى هذا الحد أستطيع أن أجيب بالإيجاب.

– فمن حيث الكلمات، لن يكون هناك أي فرق بين الكلمات التي تلحن، وتلك التي لا تلحن، ما دام من الضروري أن تتبع القواعد التي حددناها من قبل، وتخضع للقوانين نفسها.

– هذا صحيح.

– وأما عن اللحن والإيقاع، فلا بد أن يخضع للكلمات.

– بلا شك.

– على أننا حين تكلمنا في موضوع الشعر، قلنا إنه ليست بنا حاجة إلى النواح والأنين.

– هذا صحيح.

– فما هي إذن أنواع اللحن النائحة المنتحبة؟ إنك موسيقيّ وفي وسعك أن تجيب.

- إنه الليدي المختلط والحاد، والليدي الممتلئ أو الخفيض، وما شاكلهما.

- حسناً! ألا ينبغي استبعاد هذين النوعين من اللحن؟ إن أثرهما لضار على النساء اللاتي يردن التمسك بالرزانة، فما بالك بالرجال؟

- إنها لضارة بلا شك.

- ولنقل بعد هذا أنه ما من شيء يسيء إلى حراسنا كالثمالة والليونة والكسل.

- بلا جدال.

- فما هي الأنغام اللينة أو الثملة؟

- إنها الأيونية والليدية، التي تسمى بالأنغام «المسترخية».

- حسناً أيها الصديق. فهل ترى لها من نفع للمحاربين؟

- بالعكس، وما دام الأمر كذلك، فلم يتبق إلا الدوري والفريجي (Dorian-Phrygian).

- إنني لست خبيراً بالألحان، غير أني لا أود أن تعبر الموسيقى إلا عن الأنغام التي تحاكي رجلاً شجاعاً خاض معمعة أو انغمر في أي عمل عنيف، ثم غلب على أمره، فسار وهو مثخن بالجراح مهدد بالموت، أو لحق به أي مكروه، وكان في كل هذه المحن يتلقى ضربات القدر بقلب ثابت وعزم لا يلين. ولتكن هناك أنغام أخرى تحاكي رجلاً منهمكاً في عمل سلمي حر خلا من كل عنف، يستعين على قضاء حاجته بالصلاة والابتهال إلى الله، أو يقنع الناس بالمعرفة والنصيحة، أو العكس من ذلك، ينتصح بآراء الناس أو توسلاتهم أو تعاليمهم، ويبلغ أغراضه بالحكمة، فلا يركبه الغرور لنجاحه، وإنما يتصرف في كل أموره بحكمة واعتدال، ويكيف نفسه تبعاً للظروف. هاتان الطريقتان في التعلم، وهما اللتان تمثل إحداهما الضرورة والأخرى الحرية، وتعبران خير تعبير عن الشجاعة في تحمل الشقاء والحكمة والرزانة في أوقات الرخاء - هاتان الطريقتان اللتان أود أن نصرح بهما في دولتنا.

- ولكن هاتين الطريقتين اللتين تود أن تبقي عليهما، هما بعينهما الدورية والفريجية، اللتان ذكرتهما منذ قليل.

- وإذن، فلن يكون علينا إلا أن نصنع من أجل أناشيدنا وألحاننا آلات ذوات أوتار متعددة، تؤدي كل الأنغام.

- هذا واضح.

- ولن نكون بحاجة إلى صنّاع العود المثلث الأركان، أو إلى سلالمه المعقدة، أو إلى فن أولئك الذين يصنعون غيره من الآلات المتعددة الأوتار والمعقدة التركيب؟

- كلا بالتأكيد.

- وهل نفتح أبواب مدينتنا لصنّاع المزامير وعازفيها؟ أليس المزمار هو الآلة التي تعزف أكبر قدر ممكن من الأنغام، بل إن الآلات التي تؤدي كل الأنغام ليست في ذاتها إلا تقليداً للمزمار؟

- هذا واضح.

- وإذن فلن نستعمل في مدينتنا سوى العود والقيثارة، ولن نترك للرعاة سوى مزمار ريفي بسيط.

- تلك بلا شك نتيجة تلزم عما قلناه من قبل.

- وعلى ذلك، فليست هناك من غرابة في إيثارنا أبولو وآلاته على مارسياس وآلاته.

- كلا، ليس ذلك بغريب على الإطلاق.

فهتفت: عجباً! إننا بذلك نكون قد طهّرنا مدينتنا من الترف الذي قلنا من قبل أنه تفشى فيها.

- أجل، وفعلنا ذلك بحكمة.

- حسناً، فلنتم عملية التطهير: فبعد الأنغام، يتبقى أمامنا الإيقاع. وعلينا أن نخضعه بدوره للمبادئ نفسها، إذ ليس لنا أن نلجأ إلى إيقاعات متباينة أو أوزان من كل نوع، وإنما ينبغي أن تكون إيقاعاتنا ملائمة لحياة الاعتدال والشجاعة. فإذا ما اهتدينا إليها، كان علينا أن نجعل الأنغام والأوزان ملائمة للكلمات التي تعبر عن هذا النوع من الحياة، لا أن نجعل الكلمات ملائمة لأي نوع من الأنغام والأوزان.

أما الإيقاعات التي تتوافر فيها تلك الشروط، فعليك أنت بيانها، كما فعلت في الأنغام.

- الحق أنني لا أدري ماذا أقول. وكل ما أعلمه هو أن للإيقاع أنواعاً ثلاثة، منها تشتق الأوزان المختلفة، مثلما أن للأنغام أنواعاً أربعة تشتق منها كل الألحان، أما الصفات التي يمثلها كل إيقاع، ونوع الحياة التي يعبر عنها، فهذا ما لا علم لي به.

- إذ، فلنسترشد برأي دامون في هذا الباب، فهو الذي سينبئنا أي الأوزان يعبر عن الوضاعة، أو العنف أو الجنون أو غيرها من النقائص وأيها يعبر عن أضدادها من المشاعر. وأذكر أنني سمعته يتحدث ذات مرة حديثاً لم أفهمه جيداً، عن إيقاع كريتي مركب، أو إيقاع للبطولة، وأنه كان يرتبها على نحو لا أتبينه تماماً، بحيث يسوي بين مرتفعات الإيقاعات ومنخفضاتها، ويختمها خاتمة قد تكون طويلة أو قصيرة. كذلك أظن أنه تكلم عن وزن ثنائي Iambic[1] ووزن ثنائي من نوع آخر[2] وجعل لهما أزمنة طويلة وقصيرة. وأذكر أنه كان في بعض هذه الأوزان ينتقد أو يمتدح حركة الوزن أيضاً، لا الإيقاع ذاته فحسب، وربما كان كلامه عن صفة مشتركة بينهما. فلست أعلم ماذا كان يعني بالضبط[3]، بل إن علينا أن نترك الكلام في هذا الموضوع، كما قلت لك، إلى دامون، إذ أن هذه مسألة تحتاج إلى مجهود كبير، أليس كذلك؟

- بكل تأكيد.

- ولكن ها هي ذي نقطة لن يصعب علينا معالجتها، ألا وهي أن الرشاقة أو انعدامها يتوقفان على جمال الإيقاع أو قبحه.

- بلا شك.

---

(1) دقة طويلة ودقتان قصيرتان.

(2) دقة طويلة ودقة قصيرة.

(3) كان هذا الموضوع غامضاً في ذهن أفلاطون، وقد أدى ذلك إلى غموض مقابل في أذهان الشراح، ولم يصلوا إلى رأي حول ما يعنيه أفلاطون من هذه السطور.

- غير أن الإيقاع الجميل أو القبيح والرديء يتمشيان دائماً مع الأسلوب الجيد أو الرديء، وكذلك يتمشى الانسجام والنشاز مع الأسلوب عادة، إذ أن المبدأ الذي اتبعناه هو أن يخضع اللحن والإيقاع للكلام، لا الكلام لهما.

- حقاً، لا بد أن يخضعا للكلام.

- ولكن ألا يتوقف الكلام والأسلوب على طبيعة النفس؟

- من غير شك.

- وكل ما ذكرناه من قبل يتوقف على الأسلوب؟

- أجل.

- وإذن فجمال الأسلوب والانسجام، والرشاقة، والإيقاع الجيد، كل ذلك يتوقف على بساطة النفس، أعني البساطة الحقة، التي تتصف بها روح تجمع بين الخير والجمال، لا تلك البساطة التي لا تعبر إلا عن البله، على الرغم مما قد يضفيه الناس عليها من أسماء رنانة.

- هذا عين الصواب.

- وهلا يتعين على فتياننا أن يقتدوا بهذه الصفات، إن شاؤوا أن يؤدوا رسالتهم على أكمل وجه.

- أجل، ينبغي عليهم ذلك.

- ولا شك أن تلك الصفات تتبدى في فن التصوير وكل فن إبداعي آخر - كالنسج والتطريز، والعمارة، وكل أنواع الصناعات - كذلك تتبدى في طبيعة مختلف الحيوانات والنباتات، فكلها تتصف إما بالانسجام وإما بالنشاز والتشويه. ولا شك أن الافتقار إلى الرشاقة وإلى الإيقاع والانسجام، يقترن بانحطاط التعبير والتفكير وسوء الطبع، أما الصفات المقابلة، فتتمشى مع الطبائع المضادة، أي الحكمة والفضيلة.

- هذا عين الصواب.

- وإذن فلن يتعين علينا أن نراقب عمل الشعراء وحدهم، ونحملهم على التعبير في أشعارهم عن مظاهر الصفات الحميدة وحدها، وإلا منعناهم عن ممارسة عملهم في

مدينتنا منعاً باتاً - وإنما الواجب أن نراقب أيضاً بقية الفنانين، ونحرم عليهم محاكاة الرذيلة والتهور والوضاعة والخشونة سواء في تصوير الكائنات الحية، وفي العمارة، وفي كل ضروب الصور، وإلا منعناهم من العمل في مدينتنا إن لم يطيعوا أوامرنا. أو ليس علينا أن نخشى من أن يشب حراسنا بين صور الرذيلة، وكأنهم يشبون في مرعى فاسد يتناولون فيه كل يوم، بمقادير بسيطة، ولكنها منتظمة، سموم حشائش كثيرة سامة، فتمتلئ نفوسهم تدريجياً، دون أن يشعروا، بقدر كبير من الفساد. أوَ لا يجب، على العكس من ذلك، أن نسعى إلى الفنانين الذين تهديهم غريزتهم إلى الاقتداء بكل ما هو جميل متناسق، كيما يجني الناشئون، الذين يقيمون في بيئة صالحة، الخير من كل ما يحيط بهم، ويتأثرون بكل الأعمال الطيبة التي تتبدى لأعينهم وآذانهم وكأنها نسيم يجلب معه العافية من مناطق صحية، ويوجههم منذ نعومة أظفارهم، دون وعي منهم، نحو حب الجمال ومحاكاته والسعي إلى الانسجام الكامل معه؟

- لست أرى منهجاً للتنشئة خيراً من هذا.

فاستطردت قائلاً: ومن هنا كانت الأهمية القصوى للموسيقى في التعليم. ذلك لأن الإيقاع والانسجام قادران على التغلغل في النفس والتأثير فيها بعمق، وهما يزينان النفس بما فيهما من جمال، وذلك إذا ما تم تعليمهما كما ينبغي، على حين أنهم يقبحانها إذا أسيء تعليمهما، وفضلاً عن ذلك فالتعليم الموسيقي إذا ما أحسن أداؤه، يتيح للنفس أن تكشف مظاهر النقص والقبح فيما يبتدعه الفن وتخلقه الطبيعة، فيتأثر بهذا الكشف بحيث يشيد بما يراه من مظاهر الجمال، ويتقبلها في نفسه مسروراً، فيجعل منها غذاءه، ويغدو رجلاً خيِّراً، ويحمل من جهة أخرى على الرذائل، ويمقتها منذ نشأته، قبل أن يستطيع التفكير فيها بعقله. وعندما يكتمل لديه العقل، يدركها ويتعرف عليها كأنها قريبة منه مألوفة لديه، إذ أن ما تعلمه من الموسيقى ييسر له التعرف عليها.

فقال: إنني أوافق على أن هذه هي المزايا التي تعود على المرء من تعلم الموسيقى.

فاستطردت قائلاً: وأنت تعلم أننا عندما نتعلم القراءة، لا نعتقد أننا قد أصبحنا نجيدها إلا عندما نتعلم تمييز الحروف، على قلّتها، في جميع تركيباتها، ولا نتجاهل أي حرف منها بحجة أنه قليل الأهمية، مهما كان من تفاهة اللفظ الذي يوجد فيه، وإنما نتعلم

تمييز الحروف أينما كانت، إذ أن هذه في نظرنا هي الوسيلة الوحيدة التي تؤدي بنا إلى إجادة القراءة.

- هذا صحيح.

- فإذا ما تبدت صور الحروف على صفحة الماء أو في مرآة، فلن نعرفها إلا إذا كنا قد عرفنا الحروف ذاتها. ما دامت الخبرة والدراسة اللازمة واحدة في الحالتين.

- هذا عين الصواب.

- وإذن، فبالمثل لن نغدو موسيقيين، لا نحن ولا الحراس الذين نعمل على تنشئتهم، قبل أن نعرف صور (خصائص)[1] الاعتدال والشجاعة والكرم وسمو النفس وما اقترن بها من الفضائل، وكذلك صور (خصائص) ما يقابلها من الرذائل، في جميع تركيباتها، بحيث نستطيع أن نستدل على وجودها حيثما تكون، دون أن يفوتنا أي منها، مهما كان المكان الذي تشغله عظيماً أو صغيراً، إذ أن الخبرة والدراسة اللازمة في الحالتين واحدة.

- من الضروري أن يكون الأمر كذلك.

- وعلى ذلك، فإن وجد شخص يجمع بين كرم الخصال في نفسه، وبين ملامح في مظهره تتفق وتنسجم مع هذه الخصال، وتحمل نفس الطابع، ألن يكون هذا أجمل ما يمكن أن تقع عليه الأنظار؟

- بالطبع.

- ولكن الأجمل هو كذلك الأحب إلى القلوب؟

- بلا جدال.

- وإذن فإن من تعلم الموسيقى سيحب أولئك الذين تحقق لهم هذا الانسجام على غير نحو ممكن، ولكنه لن يحب أبداً من كان يفتقر إليه.

---

(1) على الرغم من أن أفلاطون قد استخدم هذا اللفظ نفسه الدال على المثل (eide) فإن المقصود هو الخصائص النوعية لهذه الخصال، لا المثل الأفلاطونية التي لم يتحدث عنها بالتفصيل إلا في الكتاب السابع.

- كلا، على الأقل إن كان العيب في نفوسهم، أما إن كان العيب جسمياً فحسب، فلن ينقطع حبّه لهم.

- لقد فهمت ما تعنيه، فقد قلت هذا لأنك تحب أو أحببت شخصاً معيناً كذلك الذي تتحدث عنه، ولست ألومك على هذا. ولكن خبرني: هل يتفق الإفراط في اللذة مع الاعتدال؟

- كيف يكون ذلك وهو يؤذي النفس بأكثر ما يؤذيها الألم؟

- وهل هو يتفق مع الفضيلة عامة؟

- كلا.

- وإذن فهو أكثر اتفاقاً مع العنف والتهور؟

- أكثر مما يتفق مع أي شيء آخر.

- ولكن أفي وسعك أن تنبئني بلذة أعظم وأقوى من لذة الحب؟

- كلا، ليس هناك ما هو أقوى منه.

- وعلى العكس من ذلك، نجد الحب المعتدل حباً حكيماً يتفق مع النظام والجمال؟

- يقيناً.

- وإذن فمن الواجب أن يصان الحب من الجنون أو التهور المفرط.

- أجل.

- أي أن من الواجب ألا ندعهما يفسدان لذة الحب، أو يكون لهما أي محل في علاقات المحب ومحبوبه.

- كلا يا سقراط، فمن الواجب إبعادهما عنه تماماً.

- وإذن فالنتيجة في نظري واضحة: فعليك أن تفرض في الدولة التي نبنيها قاعدة هي أن على المحب أن يقبل محبوبه ويقترب منه ويمسه وكأنه ولده، مستهدفاً غرضاً شريفاً، وذلك إذا أمكنه اكتساب قلبه. ومن الواجب على وجه العموم ألا يكون في

علاقته مع ذلك الذي يعني به ما يدع مجالاً للشك في أنها قد تتطرف وتتجوز هذا الحد، حتى لا يرمي بسوء التربية وفساد الذوق.

- إنك لعلى حق في هذا.

- أوَلا ترى الآن أن مناقشتنا حول الموسيقى قد بلغت غايتها؟ لقد انتهت - على الأقل - حيثما كان ينبغي لها الانتهاء، إذ أن الموسيقى لا بد أن تؤدي في النهاية إلى حب الجمال.

- ذلك هو أيضاً رأيي.

التربية البدنية

وبعد الموسيقى، علينا أن نربي النشء تربية رياضية.

- بلا شك.

- وإذن فلا بد من ممارسته الرياضة البدنية بعناية منذ الطفولة وفيما يلي ذلك من مراحل العمر. وهاك المنهج الذي يتعين علينا، في رأيي، أن نتبعه، فلتختبره معي. ففي اعتقادي أن الجسم، مهما قوى بنيانه، لا يستطيع أن يجعل النفس خيِّرة، أما النفس الخيِّرة فتستطيع، بقواها الكامنة، أن تضفي على الجسم كل ما فيها من كمال. فما قولك في هذا؟

- إن رأيي مطابق لرأيك.

- فإذا ما عهدنا إلى النفس، بعد أن نعنى بها العناية اللازمة، بمهمة وضع قواعد التربية البدنية، مقتصرين على تحديد المبادئ العامة، دون أن نوغل في تفصيلات طويلة، ألن نكون قد أحسنّا صنعاً؟

- بالتأكيد.

- ولقد سبق لنا أن حظرنا على الحراس شرب الخمر حتى الثمالة: فالحارس هو أبعد الناس عن أن يشرب حتى ينتشي ولا يعود يعلم أين هو.

- لا شك أنه من المضحك أن يكون الحارس في حاجة إلى من يحرسه!

- فلننتقل إلى الغذاء. إن حراسنا رياضيون مكلفون بالقيام بأهم أنواع المصارعة على الإطلاق، أليس هذا رأيك؟

- بلى.

- فهل يلائم النظام الحالي للرياضيين حراسنا هؤلاء؟

- ربما.

- لكنه نظام خمول له خطره على الصحة. أولاً تراهم يقضون حياتهم في النوم، وبمجرد ابتعادهم عن النظام المفروض عليهم، يتعرضون لأخطر الأمراض وأشدها فتكاً؟

- أجل، هذا ما لاحظته.

- فلا بد إذن من نظام أدق لرياضيينا المحاربين، الذين ينبغي أن تتوافر لهم يقظة الكلب وسمعه المرهف وبصره الحاد، بحيث لا تتأثر صحتهم بالتقلبات، مهما تغير مشربهم ومأكلهم، وسواء أتعرضوا للشمس المحرقة أم للبرد القارص.

- إني لأوافقك على هذا الرأي.

- وإذن، ألا ترى أن خير أنواع الرياضة قريب الشبه بالموسيقى التي كنا نتحدث عنها منذ قليل؟

- ماذا تعني؟

- أعني أننا نؤثر الرياضة البدنية البسيطة المعتدلة، التي يقصد منها الإعداد للحرب قبل كل شيء.

- ولكن كيف يتحقق ذلك؟

- إن هوميروس خير من يرشدنا في هذا الصدد. فأنت تعلم أنه حين تكلم عن غذاء أبطاله في ميدان القتال، لم يجعلهم يتناولون سمكاً، مع قربهم من شاطئ البحر في الهلسبونت، ولا لحماً مسلوقاً، وإنما لحماً مشوياً فحسب، وهو أسهل أنواع اللحوم إعداداً بالنسبة إلى المحاربين: إذ أن اقتصار المرء على استخدام النار أهون بكثير من حمل الأدوات المختلفة معه حيثما ينتقل.

- أجل، بالتأكيد.

- أما التوابل، فأعتقد أن هوميروس لم يأتِ على ذكرها مطلقاً، ولكن ألا تعتقد أن بقية الرياضيين يدركون أن عليهم، من أجل الإبقاء على بنيتهم، الامتناع عن كل هذه التوافه؟

- إنهم ليدركون ذلك ويمتنعون عنها.

- وأما عن طريقة أهل سيراقوزة في المأكل، وتلك الأطعمة المعقدة المنوعة التي عُرف بها أهل صقلية، فلست أظنك تقبلها، إن كنت تتفق معي على ما قلناه من قبل[1].

- كلا.

- ألا ترى معي أنه ليس من الخير أن يعشق المرء فتاة من كورينثه، إن كان يود المحافظة على بنيته وقوته.

- أجل، أوافقك على ذلك.

- ولا أن يستسلم للذات التي تشتهر بها الحلوى الأثينية.

- كلا، مطلقاً.

- وإذن فمن الممكن أن نشبه هذا الغذاء المقيد، وهذا النظام في الطعام عموماً، باللحن والأنشودة التي تتبدى فيها كل الأنغام وكل الإيقاعات، أوَ لا ترى هذا التشبيه صحيحاً؟

- بلى، بكل تأكيد.

- ففي الموسيقى يؤدي التنوع إلى الفساد، وفي الجسم رأيناه يؤدي إلى المرض، أما البساطة فهي على عكس ذلك، تؤدي في الموسيقى إلى غرس فضيلة الاعتدال في النفس، كما تؤدي بساطة الرياضة إلى بقاء الجسم صحيحاً. أليس كذلك.

- هذا هو الصواب.

---

(1) كان أهل سيراقوزة مترفين إلى حد أذهل أفلاطون عندما زار صقلية في رحلته الأولى إلى بلاط ديون الأول (حوالي عام 387 ق.م).

- ولكن إذا ما ساد الفساد وتفشى المرض في دولة ما، ألن يؤدي ذلك إلى تشييد محاكم متعددة، وهلا يزدهر القضاء والطب حين يبدي الأحرار ذاتهم اهتماماً بهما وتحمساً لهما؟

- بالتأكيد.

- فهل تستطيع أن تجد دليلاً أقوى على فساد التربية العامة وانحطاطها من احتياج ذوي الثقافة الرفيعة، لا العامة والصنّاع وحدهم، إلى الأطباء والقضاة المهرة؟ ألا تظن أنه من المخجل، ومما ينم عن عيب أساسي في التربية، أن يلجأ المرء إلى عدالة يستعيرها من الغير، وأن ينصب من غيره أوصياء عليه وقضاة لحقوقه، ما دامت تعوزه العدالة الشخصية؟

- الحق أن هذه أكثر الأمور مدعاة للخزي والخجل.

- ألا ترى أنه مما يدعو إلى مزيد من الخزي ألا يقنع المرء بقضاء معظم حياته في المحاكم، يرعى شؤون قضاياه ويدافع عنها، بل يبلغ به سوء الإدراك حداً يجعله يباهي بخروجه على القانون، ويفخر بقدرته على التلون بشتى الطرق، وعلى التهرب بمختلف الوسائل، والتلوي كالغصن اللين من أجل تجنب العقاب، كل ذلك لأغراض تافهة حقيرة، إذ أن شخصاً كهذا لا يدرك إلى أي حد يكون من الأجمل والأنفع له، لو نظم حياته بحيث لا يشعر أبداً بالحاجة إلى قاضٍ خمول؟

- أجل، إن في هذا بالفعل لمزيد من العار.

- ومن الناحية الأخرى، ألا ترى أن من المخجل أن يهرع المرء إلى طبيب، لا من أجل جرح أو علة فصلية، وإنما لأن حياة الخمول والترف، وهي الحياة التي بيّنا عيوبها، جعلته يمتلئ كالإسفنج بالعلل والغازات، بحيث يضطر أبناء أسقلبيوس Asclepois[1] المهرة إلى اختراع أسماء عجيبة للأمراض، كالانتفاخ والرشح - ألا ترى أن هذا شيء مخجل بحق؟

(1) كان أسقلبيوس (أسقولاب) إلهاً للطب، وهو من أبناء أبولو. وقد أطلق على الأطباء فيما بعد اسم أبناء أسقلبيوس.

– بلى، فهذه حقيقة أسماء أمراض جديدة غريبة.

– أعتقد أن هذه الأسماء لم تكن توجد في أيام أسقلبيوس، وإليك تعليل اعتقادي هذا: فعندما جرح أوريفيلوس أمام طروادة، سقته امرأة نبيذاً من برامنوس Pramaos عليه كمية كبيرة من مسحوق الجبن والدقيق، وبدا أن هذا الدواء يؤدي إلى التهاب حاد، ولكن أبناء أسقلبيوس لم يكن لهم مأخذ عليه، ولم يجدوا ما يعيبونه على دواء باتروكلس. الذي كان يعالج هذا المريض[1].

– الحق أن هذا كان دواءً عجيباً بالنسبة إلى رجل في هذه الحالة.

– كلا، إذا علمت أن العلاج الحالي الذي يتتبع المرض خطوة فخطوة، لم يكن يستعمله تلاميذ أسقلبيوس قبل عصر هيروديكوس قط. أما هيروديكوس فكان معلماً للألعاب الرياضية، ولما اشتدت عليه العلل، اخترع مزيجاً من الألعاب الرياضية والطب لم يكن له من نفع سوى أنه جلب العذاب لمخترعه أولاً، ثم للكثيرين غيره من بعده.

– وكيف حدث ذلك؟

– لقد أدى به ذلك العلاج إلى الموت البطيء. فقد كان داؤه عضالاً، ولم يكن ثمة جدوى من تتبعه خطوة فخطوة، إذ كان شفاؤه مستحيلاً. ومع ذلك فقد انصرف عن كل أعبائه الأخرى من أجل العناية بصحته، وهكذا ظل طوال حياته نهباً للقلق خشية أن يحيد عن النظام الدقيق الذي وضعه لنفسه. وإذا كان قد تمكن، بقوة العلم، من أن يصل إلى الشيخوخة، فإنه قد ظل يحمل عبء حياة أفضل منها الموت.

– يا لها من مكافأة عجيبة على فنّه!

– لقد كان يستحق مثل هذه المكافأة، إذ أنه لم يدرك أن أسقلبيوس، إذا لم يكن قد أرشد خلفاءه إلى تلك الطريقة في العلاج، فلم يكن ذلك منه عن جهل أو قلة دارية، وإنما لأنه كان يعلم أن لكل امرئ، في أية دولة يحسن قادتها حكمها، مهمته المحددة التي يتعين عليه القيام بها، وأنه ليس لأي فرد من الفراغ ما يمكنه من أن يقضي حياته مريضاً يرعاه

(1) هناك خلط في رواية أفلاطون لهذه القصة، إذ أن ما ورد في «الإلياذة» مخالف لذلك.

الأطباء. ونحن نرى الآن أن هذا يصدق على الصنّاع. ولكن من الغريب أننا لا نرى كيف يصدق أيضاً على الأغنياء الذين نفترض أنهم سعداء.

- ماذا تعني؟

فقلت: عندما يمرض نجار، فإنه يطلب إلى الطبيب دواء يؤدي به إلى القيء أو إلى تفريغ ما به من ألم، أو نوعاً من الكي أو الجراحة التي تخلصه منه. أما إذا فرض عليه نظام صحي طويل الأمد، وأرغم على ارتداء الأغطية الصوفية على رأسه، وما شابه ذلك، فسيقول حتماً إنه ليس لديه من الوقت ما يسمح له بأن يكون مريضاً، وأنه لا يرى أي جدوى في حياة لا يتفرغ فيها إلا لمرضه، ويتجاهل خلالها العمل الذي يتعين عليه أداؤه، وهكذا ينصرف عن هذا الطبيب، ويعود إلى حياته المعتادة، فيستعيد ما فقده من صحته، ويحيا لعمله ولمهنته. أما إذا لم يكن له من متانة البنيان ما يعينه على المقاومة، فسيخلصه الموت من جميع متابعه.

- ذلك حقاً هو الدواء الملائم لمن كان من هذه الطبقة.

فسألت: ولِمَ؟ أليس ذلك راجعاً إلى أن لديه مهنة يتعين عليه ممارستها إذا أراد أن يعيش؟

- هذا واضح.

- أما الغني، ففي وسعنا أن نقول عنه إنه لا يجد عملاً يعجز عن الحياة لو انصرف عنه.

- أجل، يمكننا أن نقول ذلك بالتأكيد.

- ألم تستمع إلى قول «فوكوليدس»:

«على المرء أن يمارس الفضيلة بعد أن يجد ما يسد رمقه»

- في رأيي أن هذا واجب حتى قبل أن يجد ما يسد به هذا الرمق.

- وإذن فنحن لن نعارض فوكوليدس في هذا القول، ولكن علينا أن نبحث إن كانت ممارسة الفضيلة هي العمل الذي يتعين على الغني أن يقوم به، بحيث أن حياته لا تكون لها جدوى بدونها، أم أن جنون العناية بالأمراض، الذي يعوق النجار وكل صانع غيره من التفرغ لصناعته، يعوق الغني بدوره عن اتباع تعاليم فوكوليدس.

- أجل، وإني لأذهب إلى القول بأنه ما من شيء يعوقه سوى تلك العناية المفرطة بجسمه، وهي العناية التي تتجاوز نطاق التمرينات اللازمة لصحة البدن، إذ أنها تؤدي إلى عجزه في إدارة شؤون بيته، وفي الحملات الحربية وفي أي منصب يتولاه.

- غير أن ضررها الأكبر هو إعاقتها لكل دراسة وتفكير وتأمل باطن، إذ يظل المرء على الدوام في خشية من أوجاع الرأس وآلامها، ويتهم حياة الفكر بأنها هي السبب. ومن هنا كانت هذه الحياة، في جميع مظاهرها، عقبة كأداء في وجه ممارسة الفضيلة وإظهارها، إذ أنها تؤدي إلى اعتقاد المرء دائماً بأنه سقيم فلا تنقطع شكواه من صحته.

فقال: هذا أمر لا مفر منه.

- وعلى ذلك ففي وسعنا أن نؤكد أن علم أسقلبيوس بهذه الحقيقة هو الذي أدى به إلى أن يقتصر على الاهتمام بأولئك الذين يتمتعون بصحة جيدة، بفضل متانة بنيانهم واتباعهم نظاماً سليماً في الحياة، فلا يصابون إلا بأمراض عارضة. فعلاجه كان يتجه إلى هؤلاء وحدهم، ومن هنا كان يعالجهم بعقاقير وجراحات، دون أن يغير نظامهم الصحي المعتاد، كيلا ينقص من فعاليتهم بوصفهم مواطنين في الدولة. أما أولئك الذين قضت طبيعتهم الكامنة أن تتحكم فيهم العلل، فلم يشأ أن يطيل حياتهم التعسة عن طريق اتباعهم لنظام بطيء من التغذية والتصريف، أو أن يدعهم ينجبون نسلاً له مثل تركيبهم. ذلك لأنه كان يعتقد أن من العبث علاج إنسان لا يمكنه أن يحيا تلك الحياة التي حددتها الطبيعة، لأن هذا ليس من صالحه ولا من صالح الدولة في شيء.

- إنك لتجعل من أسقلبيوس سياسياً.

- لا شك في أنه كان كذلك، لو ألقيت نظرة على أبنائه لوجدتهم في الوقت نفسه الذي كانوا يقاتلون فيه أمام طروادة، يمارسون الطب على نحو ما قلت. ألا تذكر، عندما أصيب منيلاوس بسهم من بندراوس، أنهم:

«امتصوا الدماء من الجرح، وصبوا عليه أدوية مخففة»[1].

(1) الإلياذة، 4، 218.

وذلك دون أن يصفوا له، ولا لأوريفيليوس، ما ينبغي عليهما تناوله أو تعاطيه فيما بعد، إذ كانوا واثقين من أن الدواء البسيط يكفي لشفاء المحاربين الذين كانوا قبل أن يجرحوا أصحاء يحيون حياة سليمة، حتى لو تعاطوا في تلك اللحظة الشراب الذي تحدثنا عنه. أما من كان بطبيعته عليلاً سقيماً، فإن إطالة حياته، في رأيهم، لا تفيد غيره، وفن الطب لم يخلق لأمثاله، فليس من الواجب رعايته وعلاجه، حتى لو كان يفوق ميداس ثراء.

- الواقع أن تصويرك لأبناء أسقلبيوس يجعلهم حكماء إلى أبعد حد.

- وهذه هي النظرة الواجبة إليهم. ومع ذلك، فإن شعراء التراجيديا، ومعهم بندار، لا يوافقونني على هذا الرأي. فهم يذكرون أن أسقلبيوس كان من أبناء أبولو، وأنه عمل على علاج ثرى يعاني سكرات الموت طمعاً في بعض الذهب، ولهذا السب فقد نزلت به الصاعقة. أما نحن فنأبى - نظراً إلى ما أوردناه من الأسباب - أن نصدقهم في هذين الزعمين، فلو كان حقاً من أبناء الآلهة لما طمع في كسب شحيح. ولو كانا قد طمع في ذلك الكسب بحق، لما كان من أبناء الآلهة.

فقال: هذا عين الصواب. ولكن خبرني عن رأيك فيما سأقول يا سقراط: ألسنا بحاجة إلى أطباء مهرة في مدينتنا؟ فإن كانت بنا حاجة إليهم، فلتعلم أن أمهر الأطباء هم أكثرهم خبرة في علاج الأصحاء والمرضى على السواء، كما أن أعدل القضاة هم أولئك الذين مارسوا القضاء في حالات منوعة متعددة.

- إني لأتفق معك في أننا بحاجة إلى أطباء مهرة وقضاة عادلين، ولكن أتعلم من هم الذين ينطبق عليهم، في رأيي، هذا الوصف؟

- سأعلم ذلك إن أنبأتني به.

- سأحاول. ولكنك جمعت في سؤال واحد بين شيئين متباينين.

- كيف؟

- لنتكلم أولاً عن الأطباء. إن أمهرهم هم أولئك الذين يبدأون فنهم من وقت مبكر، ويجمعون إلى درايتهم بفنهم، أكبر قدر من الخبرة بالعلل الجسمية، والذين يمرون هم أنفسهم بكل الأمراض لأن بنيانهم ضعيف. ذلك لأنهم، في رأيي، لا يشفون أجسام

المرضى بأجسامهم هم، وإلا لكان من المحرم عليهم أن تعتل صحتهم أو أن يمرضوا. وإنما هم يعالجون الجسم بالنفس، والنفس لا يمكنها علاج أية علة إن لم تكن هي ذاتها قد عانت هذه العلة.

- هذا صحيح.

- أما القاضي، أيها الصديق، فإنما يعالج النفس بالنفس. ومن هنا لم يكن من الخير أن تخالط نفسه منذ حداثتها نفوس الأشرار، ولا أن تمر هي ذاتها بتجربة كل الشرور والآثام حتى تستطيع أن تتصور آثام الغير على نحو صحيح، مثلما يشخص الطبيب الأمراض بناءً على تجربته الخاصة. وإنما لا بد أن تكون قد شبت منذ حداثتها على البراءة والبُعد عن كل رذيلة، إن شئنا أن يكون حكمها على ما هو عادل صحيحاً، بفضل تجاربها النزيهة الخاصة. ومن هنا كان طيبو القلب ساذجين في حداثتهم، يسهل انخداعهم بحيل الخبثاء، فهم لا يجدون في أنفسهم نظائر لعقلية الأشرار المعوجين.

- أجل، إن في هذا نقصاً كبيراً.

- وعلى ذلك، لا يمكن أن يكون القاضي الصالح شاباً، وإنما ينبغي أن يكون شيخاً، عرف كنه الظلم خلال تجاربه الطويلة، على ألا يكون قد عرفه عن طريق ممارسته للرذيلة في نفسه، وإنما ينبغي أن يكون قد عرفها، بخبرته الطويلة، من حيث هي رذيلة غريبة عنه، توجد في نفوس الآخرين، وأن يدرك ما تنطوي عليه من شر عن طريق الدراسة لا الممارسة.

- لا شك أن قاضياً كهذا هو القاضي الأمثل حقاً.

- وهو أيضاً القاضي الخيِّر الذي كنت تتحدث عنه، لأن من طويت نفسه على الخير كان خيراً، أما ذلك الرجل الماكر الذي يسارع ذهنه إلى الشك في الشر دائماً، والذي يبدو، من بعد ما اقترفه هو ذاته من مظالم لا حصر لها، بارعاً ذكياً عندما يتعامل مع أشباهه، مثل هذا الرجل إنما يثبت مهارة وفطنة لأن ضميره يعكس صورة ضمائر الأشرار، أما إذا تعامل مع أناس خيِّرين تقدم بهم العمر[1]، فعندئذ يتبدى غباؤه حين ينظر إليهم نظرة

(1) الأرجح أن أفلاطون يشير هنا، بطريق غير مباشر، إلى سقراط وموقف قضاته منه.

ملؤها الريبة، وحين يجهل معنى استقامتهم، لأنه لا يجد لها في نفسه أي نظير. وإذا كان يبدو لنفسه وللآخرين أقرب إلى الفطنة منه إلى الجهالة، فما ذلك إلا لأن روابطه بالأشرار أوثق من روابطه بالأخيار.

- هذا عين الصواب.

- وإذن، فليس هذا الرجل هو القاضي الذي نبحث عنه، القاضي الخيِّر الحكيم، بل إن النوع الآخر هو الذي نريده. ذلك لأن الرذيلة لا يمكن أن تعرف نفسها، وتعرف الفضيلة معها، أما الفضيلة فإنها تصل على مرّ الزمان، بمعونة التعليم الذي يصقل النفس، إلى معرفة ذاتها ومعرفة الرذيلة. وعلى ذلك فإني أرى أن الفاضل، لا الشرير، هو الأجدر بأن يكون قاضياً حكيماً.

- ذلك رأيي أيضاً.

- وعلى ذلك، فسوف نقيم الطب والقضاء في دولتنا على نحو ما ذكرت، حتى يعنى الأطباء والقضاة بالمواطنين من ذوي الطبائع الجسمية أو النفسية السليمة، أما من عداهم، فسندع منهم أولئك الذين اعتل جسمهم يموتون، وسيقضي المواطنون أنفسهم على أولئك الذين اعوجت نفوسهم وانحرفت طبائعهم.

- الحق أن ذلك خير ما نفعله من أجل أولئك التعساء ومن أجل الدولة.

- أما عن الشباب، فمن الواضح أنهم سيحرصون على ألا يقفوا في موقف من يحتاج إلى قضاة، إن كانوا قد نشئوا على تلك الموسيقى المعتدلة التي تعودهم، كما قلنا، على الاعتدال وضبط النفس.

- بلا شك.

- ألا يتوصل الشاب الذي درس الموسيقى، ومارس الرياضة البدنية، إذا ما اتبع المبادئ نفسها، إلى الاستغناء عن الطب إذ شاء، إلا في الأحوال الضرورية؟

- أعتقد ذلك.

- وهكذا فإنه، في كل ما يمارسه ويؤديه من أعمال، يحرص على أن ينمي قواه الأخلاقية، أكثر من تنميته لقواه الجسمية، وهو لا يحاكي الرياضيين الذين لا يستهدفون إلا اكتساب القوة الجسمية في أعمالهم ونظام حياتهم.

- بالضبط.

- فهل تعتقد يا جلوكون أن التربية التي تقوم على الموسيقى والرياضة البدنية هدفها، كما شاع الاعتقاد، تنمية الجسم بالثانية، وتهذيب النفس بالأولى؟

- فأي هدف آخر تظنها تسعى إليه؟

- من الجائز جداً أن يكون هدف الاثنين معاً هو النفس.

- وكيف يتأتى ذلك؟

- ألم تلاحظ طبيعة أولئك الذين يكرسون أنفسهم للرياضة البدنية دون العناية بالموسيقى، وأولئك الذين يفعلون عكس ذلك؟

- ما الذي تعنيه؟

- أعني قسوة الأولين وغلظتهم وخشونتهم، وطراوة الآخرين ورخاوتهم.

- أجل، لقد لاحظت أن أولئك الذين يقتصرون على الرياضة البدنية وحدها، يكتسبون منها قسوة مفرطة وأن أولئك الذين لا يعنون إلا بالموسيقى وحدها تكون فيهم نعومة غير مستحبة.

- ومع ذلك فإن تلك القسوة إنما تنشأ عن العنصر الغضبي في طبيعتنا، وهو العنصر الذي يمكن تحويله، إن أحسن قياده، إلى شجاعة، على حين أنه يؤدي، لو بلغ حد الإفراط، إلى خشونة فظة لا تعالج.

- هذا ما أعتقده.

- أما النعومة فتأتي من الاستعداد الفلسفي الذي يزداد طراوة لو أرخي له العنان، على حين انه يظل رقيقاً منظماً لو أحسن قياده.

- بالضبط.

- على أننا قد سلمنا بان هذين الحافزين الطبيعيين يجتمعان في شبابنا المحارب.

- أجل، لقد سلمنا بذلك.

- فلا بد إذن من التوفيق بينهما.

- بلا شك.

- وانسجامهما يؤدي إلى أن تصير النفس معقولة وشجاعة في نفس الآن.

- بالتأكيد.

- أما تنافرهما فيجعلها تجمع بين الجبن والقسوة.

- أجل بالتأكيد.

- فإذا ما استسلم المرء للموسيقى وتركها تسحره بأنغام الناي حتى تمتلئ نفسه، عن طريق أذنيه، بفيض من الأنغام الرقيقة الناعمة الباكية التي تحدثنا عنها من قبل، وإذ ما قضى حياته بأسرها يردد النغم ويتذوق جماله، فإنه يهدئ بذلك، أولاً، العنصر الغضبى في نفسه، كما تصهر النار الحديد، وتخلصه من الصلابة التي كانت تسلبه كل نفع له من قبل، غير أنه إذا داوم على التفرغ للموسيقى ولنشوتها، فلن يطول الزمن بشجاعته حتى تتحلل وتذوب، إلى أن تتبدد بأسرها، وتفقد نفسه كل عزيمة، ولا يعود، كما قال هوميروس، سوى «محارب بلا حول ولا قوة»(1).

- هذا بالضبط ما يحدث.

- فإذا ما كانت الطبيعة قد وهبته، منذ ميلاده، نفساً رقيقة فسوف يطرأ عليه هذا التغيير بسهولة. أما إذا كانت نفسه قد فطرت على الشجاعة، فسرعان ما يثور قلبه ويفور، ويتملكه الهياج لأتفه الأسباب، وهكذا يغدو، من بعد شجاعته، عنيفاً غاضباً ثائراً.

- هذا صحيح.

- ومن جهة أخرى، فإنه إذا وجه عنايته إلى الرياضة البدنية، دون أن يعبأ بالموسيقى وبالفلسفة، فسيملؤه الشعور بقوته كبرياء وشجاعة، وتتضاعف شجاعته بالقياس إلى ما كان عليه.

- أجل، بكل تأكيد.

---

(1) الإلياذة، 17، 588. وهذه العبارة قال بها أبولو عن منيلاس Menelas لكي يشجع هكتور على محاربته.

- ولكن لو لم يكن له من شاغل سوى الرياضة البدنية، دون أدنى تهذيب بالفن أو الخيال، فلن يغنيه ميله إلى المعرفة - إن وجد - شيئاً، بل سيضعف ذلك الميل تدريجياً، ما دام لا يتذوق أي علم، ولا يسهم في أي بحث أو مناقشة أو يشترك في ضرب من ضروب الموسيقى، وهكذا يغدو أشبه بالأصم الأعمى، لأنه باقتصاره على حواسه الخشنة لا يعلم كيف يوقظ ذلك الميل أو يهذبه.

- ذلك بالضبط ما يحدث.

- وهكذا ينتهي الأمر بمثل هذا الشخص إلى أن يغدو عدواً للثقافة، كارهاً للفنون بالضرورة. وهو لا يلجأ إلى الحجة للإقناع، وإنما يبلغ أغراضه في كل الأحوال بالعنف والقوة، وكأنه وحش مفترس، ويظل يعيش في جهله وفظاظته، وقد عدم تماماً حاسة الرقة والتهذيب.

- هذا عين الصواب.

- ففي وسعي إذن أن أقول إن الله إنما وهب الإنسان فني الموسيقى والرياضة البدنية من أجل هذين الهدفين: الشجاعة والفلسفة. فهو لم يهبنا إياهما من أجل النفس والجسم، ما لم يكن ذلك بطريقة عارضة، وإنما كان هدفه الأساسي هو هاتان الصفتان: الشجاعة والفلسفة، كيما يتم انسجامهما بقدر ما نشدهما أو نرخيهما على النحو الملائم[1].

- تماماً.

وعلى ذلك، ففي وسعنا أن نقول عمن يمزج الرياضة والموسيقى على أجمل نسبة ممكنة، ويطبقهما في نفسه بأدق قدر من الاتفاق، أنه أمهر الموسيقيين وأبرعهم في الانسجام، وأنه أبرع كثيراً من ذلك الذي يلائم بين أوتار الآلات الموسيقية.

- في وسعنا أن نقول ذلك بحق يا سقراط.

---

(1) للنفس وتران: الفلسفة والشجاعة، يكونان معاً انسجاماً وتوافقاً إذا ما ضبطا تبعاً للارتفاع المناسب بواسطة الموسيقى والرياضة البدنية، أما وتر الشجاعة فترخيه الموسيقى وتشده الرياضة، وأما وتر الفلسفة فتشده الموسيقى وترخيه الرياضة.

– وإذن فسنكون بحاجة، في مدينتنا، إلى حاكم يعلم كيف ينظم هذا المزاج، إن شئنا أن نبقي على دستورنا.

– أجل، إن هذا لضروري، ولا بد أن يكون على أكبر قدر من الخبرة.

اختيار الحكام

– وإذن فقد اتفقنا. والآن، فما الذي تبقى علينا أن نحدده؟ أليس هو بحث من يجب أن يحكموا من بين حراسنا، الذين نشئوا على هذا النحو، ومن الذين يجب عليهم أن يطيعوا؟

– دون شك.

– من الواضح أن الشيوخ يجب أن يحكموا وأن على الشبان أن يطيعوا.

– أجل، هذا واضح.

– ولا بد أن يكون هؤلاء خير الشيوخ.

– هذا أيضاً واضح.

– ولكن أليس خير الفلاحين هم أصلحهم لأعمال الزراعة؟

– بلى.

– وما دام على حكامنا أن يكونوا خير الحراس، أوَلا يجب أن يكونوا أصلح الناس للمحافظة على المدينة.

– بلى.

– ألا يجب أن يتوافر لديهم، من أجل ذلك – ذكاء ومقدرة خاصة، وكذلك عناية كبرى بمصالح الدولة؟

– هذا صحيح.

– غير أن خير ما يعنى به المرء هو ما يحبه.

– بلا شك.

– على أن أكثر ما يحبه المرء هو ما يقتنع بأن صالحه يتفق مع نفعه الخاص، وما نعتقد أن في نجاحه نجاحاً خاصاً له، وفي إخفاقه إخفاقاً خاصاً له.

– هذا صحيح.

– وإذن فسنختار من بين جميع الحراس، أولئك الذين يبدون لنا، بعد اختبارهم، أكثر حماسة للقيام طوال حياتهم بما يرونه نافعاً للدولة، ويأبون أن يفعلوا، بأي ثمن، ما يتعارض والصالح العام.

– هؤلاء هم الحكام الصالحون بحق.

– وهكذا يبدو لي من الضروري أن نتتبعهم في مختلف أعمارهم لنتأكد من حرصهم على مراعاة تلك القاعدة، ومن أن أي وعد أو أي وعيد لن يجعلهم يتخلون أو يتغافلون عن ذلك المبدأ، وهو إيثار ما هو أنفع للدولة.

– ما الذي تعنيه بهذا التخلي؟

– سأوضح لك الأمر: إني أعتقد أن نفوسنا تتخلى عن الرأي إما طوعاً أو كرهاً. فهي تتخلى عنه طوعاً إن كان باطلاً أو كنا مخدوعين فيه، وكرهاً إن كان صحيحاً.

– إني لأفهم أن نتخلى عن الأمر طوعاً، أما أن نتخلى عنه كرهاً، فهذا ما أطلب منك مزيداً من الإيضاح فيه.

– أين الصعوبة في هذا؟ ألا تتفق معي على أن المرء لا يتخلى عما هو خير إلا مكرهاً، على حين أنه يتخلى عن الشر طائعاً؟ وهلا ترى أن الخداع المرء بصدد الحقيقة شر، بينما أن وصوله إلى الحقيقة خير؟ وأليس مما يوصل إلى الحقيقة أن تكون للمرء آراء صائبة؟

– إنك لعلى صواب في هذا، وإني لأعتقد أن المرء لا يحرم من الرأي الصائب إلا كرهاً.

– ألا ترى أن المرء لا يتخلى عنه إلا إذا كان مهدداً، أو مسلوب الإرادة أو مغتصباً؟

– ما زلت عاجزاً عن إدراك مرماك.

– يبدو أنني أتكلم بأسلوب شعراء التراجيديا! إنني أطلق اسم الاغتصاب على الحالة التي يجبر المرء فيها على التخلي عن رأيه أو ينساه، إذ أن المجادلة في الحالة الأولى، والزمان في الحالة الثانية، يسلب المرء رأيه، دون أن يشعر بذلك، أتفهمني الآن؟

- أجل.

- كما أن المرء يكون مهدداً إذا اضطره الحزن والألم إلى تغيير رأيه.

- إني لأفهم ذلك أيضاً، وأدرك صحة قولك.

- ويكون مسلوب الإرادة، كما أظنك ستوافقني، عندما يتغير رأيه لأن اللذة تخدره، أو لأن الألم يرهبه.

- أجل، فالواقع أن كل خداع إنما هو سلب للإرادة.

- وعلى ذلك فلا بد أن ننتقي، من بين حراسنا، أشدهم إخلاصاً لهذا المبدأ الأساسي، وهو أن يرعى المرء في كل ما يفعل صالح الدولة وحدها. وعلينا أن نختبرهم منذ طفولتهم، بأن نعهد إليهم بالأعمال التي تعرضهم لنسيان هذا المبدأ أو تؤدي بهم إلى الخطأ، ثم ننتقي منهم من يظل يتمسك به، ومن يصعب إغراؤه، بينما نستبعد من لم يكن كذلك، أو ليس هذا ما ينبغي عمله؟

- بلى.

- كذلك ينبغي أن نعرضهم لأعمال مرهقة ومعارك شاقة، ونلاحظ مدى وجود نفس الصفات فيهم.

- الحق معك في هذا.

- وينبغي أن يمروا بعد ذلك بتجربة ثالثة، هي أن نغريهم بالسلطة والنفوذ، ونلاحظهم وهم يتسابقون فيما بينهم. وكما يقود المرء الحصان القوي وسط الجلبة والضوضاء ليرى إن كان جباناً، فكذلك ينبغي أن نلقى بمحاربينا في صغرهم وسط أشياء مخيفة ثم نغمرهم بالملذات، ونعجم عودهم خلال ذلك باختبار أقسى من ذلك الذي يختبر به المرء الذهب بالنار، لنعلم إن كانوا يقاومون المغريات ويظلون على استقامتهم في كل الظروف، وإن كانوا حراساً صالحين لأنفسهم وللموسيقى التي تعلموا دروسها، وإن كانوا يحتفظون في كل سلوك لهم بما في الموسيقى من إيقاع وتوافق. مثل هؤلاء الحراس هم أنفع الناس لأنفسهم ولوطنهم. فإذا ما وجدنا منهم شخصاً اجتاز، دون أن تشوبه شائبة، كل ما وضعناه له من اختبارات متتابعة في طفولته وشبابه

ورجولته، فلننصبه حارساً يرعى شؤون الدولة، ولنكلله بألقاب الشرف طوال حياته وبعد مماته، ونخلد ذكراه بأفخم القبور والنصب التذكارية. أما من لم يكن منهم كذلك، فسوف نستبعده حتماً. تلك يا جلوكون، في صورة عامة ودون الدخول في التفاصيل، هي الوسيلة التي أرى من الواجب اتباعها من أجل اختيار الحكام والحراس.

– يبدو لي أيضاً أن هذه خير وسيلة تتبع.

– ولكن إن شئنا أن نتكلم بدقة، فالأصح أن نطلق اسم الحراس على أولئك الذين يأخذون على عاتقهم أن يفعلوا ما من شأنه ألا يكون لأعداء الدولة في الخارج المقدرة على إلحاق الضرر بها، ولا لأتباعها في الداخل الرغبة في ذلك، وأن نطلق اسم المساعدين أو منفذي قرارات الحكام على الشبان الذين كنا من قبل نسميهم حراساً.

– هذا صحيح.

صفات الحراس وأسلوب حمايتهم

والآن، فلقد تحدثنا منذ قليل عن الأكذوبة الضرورية. ولكن كيف نتصرف بحيث نجعل الحكام أنفسهم، ثم بقية المواطنين إن استطعنا، يصدقون أكذوبة مفيدة؟

– أية أكذوبة تعني؟

– لا تنتظر مني أن أروي لك شيئاً جديداً. فتلك قصة فينيقية[1] تروي أمراً يقول الشعراء إنه حدث في مناطق كثيرة من العالم، ولكنه لم يحدث في أيامنا، وليس من السهل إقناع أحد بأنه سيحدث يوماً ما.

– يبدو لي أنك تلجأ إلى حيل مختلفة حتى لا تعبر مباشرة عن فكرتك.

– سترى عندما أتم حديثي أنني على حق في ترددي.

– لتتكلم دون أن تخشى شيئاً.

---

(1) من الجائز أن أفلاطون يشير هنا إلى أسطورة «كادموس»، الذي قتل أفعواناً ثم غرس أسنانه في الطين، فخرج منها رجال مسلحون، ولكن هؤلاء تقاتلوا حتى لم يبقَ منهم إلا خمسة أسس كادموس معهم مدينة طيبة.

- سأفعل، وإن لم أكن أدري من أين لي الشجاعة الكافية والتعبيرات الملائمة لهذا العمل. إني سأحاول أن أقنع الحكام ذاتهم، والجنود أولاً ثم بقية المواطنين، إن كل تعليم وتهذيب تلقوه منا، واعتقدوا أنهم يستشعرون آثاره ويحسون بها في أنفسهم، ليس إلا حلماً، وأنهم في الواقع لم يربوا ويعلموا إلا في باطن الأرض، هم وكل أسلحتهم وعتادهم، وأن أمهم الأرض بعد أن صاغتهم وكونتهم، قد بعثت بهم إلى النور، وأن عليهم الآن أن ينظروا إلى الأرض التي يسكنونها وكأنها أمهم ومربيتهم، وأن يذودوا عنها إن هاجمها أحد، ويعدوا بقية المواطنين إخوة، خرجوا من بطن الأرض نفسها.

- لقد أدركت الآن أنك كنت على حق في ترددك طوال هذا الوقت في ذكر هذه الأكذوبة.

- هذا صحيح. ولكن انتظر لتستمع إلى نهاية القصة. سأقول لهم مواصلاً هذه الأسطورة، إن من الصحيح أنكم جميعاً، يا أهل هذا البلد، إخوة، غير أن الله الذي فطركم قد مزج تركيب أولئك الذين يستطيعون الحكم منكم بالذهب. لهذا كان هؤلاء أنفسكم. ثم مزج تركيب الحراس بالفضة، وتركيب الفلاحين والصنّاع بالحديد والنحاس[1]. ولما كنتم جميعاً قد نبتم من بذرة واحدة، فإن أبناءكم، على الرغم من أنهم يشبهون آباءهم عادة، قد يأتون أحياناً من الفضة لأبوين من ذهب، أو من الذهب لأبوين من الفضة، وكذلك الحال في المعادن الأخرى. لهذا عهد الله إلى الحكام أولاً وقبل كل شيء برعاية الأطفال، وبالعناية الكبرى بالمعدن الذي يدخل في تركيب نفوسهم. فإن دخل في تركيب أبنائهم عنصر من النحاس أو الحديد، فينبغي ألا تأخذهم بهم رحمة، وأن يعاملوا طبيعتهم بما تستحقه، ويدخلوهم في زمرة الصناع أو العمّال، أما إذا أنجب هؤلاء الأخيرون أبناء يمتزج بهم الذهب أو الفضة. فعليهم أن يقدروهم حق قدرهم، ويرفعوهم إلى مرتبة الحراس أو المحاربين، إذ أن هناك نبوءة تقول إن الدولة تفنى لو حرسها الحديد والنحاس. والآن فهل تعرف وسيلة لبث الإيمان بهذه الأسطورة في النفوس؟

(1) هذا التشبيه لمراتب الناس بالمعادن يرجع في الأصل إلى هزيود (الأعمال والأيام، 109-201).

- لست أعرف أية وسيلة تصلح للجيل الحالي، غير أن في وسع المرء أن يدفع أبناءه إلى تصديقها، ومن بعدهم ذريتهم ورجال المستقبل.

- الحق أننا لو اقتصرنا في فعلنا على هذا، لكانت تلك خير وسيلة لدفعهم إلى الإخلاص للمدينة ولإخوانهم المواطنين، إذ أنني أخمن ما تفكر فيه.

والآن، فلنترك مسألة نجاح قصتنا هذه للأجيال التي تتوارثها واحداً من الآخر. وعلينا أن نسلح أبناء الأرض هؤلاء وندعهم يسيرون تحت قيادة زعمائهم، ليختاروا أصلح مكان في مدينتنا لإقامة معسكراتهم بحيث يكفل لهم هذا المكان السيطرة على المواطنين من الداخل إن كان فيهم من يثور على القانون، وصد الهجمات من الخارج، إن كان العدو على أهبة الاستعداد لينقض كما ينقض الذئب على القطيع. وعندما يختارون معسكرهم، ويقيمون الصلوات والتضحيات التي تتناسب معه، عليهم أن يقيموا خيامهم. فما رأيك في هذا؟

- إن رأيي كما ستقول.

- أرى أن تكون هذه خياماً تقيهم البرد القارص والحر اللافح، أليس كذلك؟

- بلا شك، إنك تعني أنهم سيقيمون فيها؟

- أجل، ولكني أعني أنهم سيعيشون فيها حياة الجنود، لا حياة رجال الأعمال.

- وأما الفرق في رأيك بين الاثنتين؟

- سأحاول أن أوضحه لك: ليس أضر ولا أبعث على الخجل بالنسبة إلى الراعي من أن يربي ويغذي، من أجل حماية قطعانه، كلاباً تدفعهم شراستهم أو جوعهم أو أية عادة سيئة أخرى تعودوها إلى التعرض بالأذى للماشية، فيتحولون من كلاب إلى ما يشبه الذئاب.

- هذا شيء ضار ولا شك.

- وإذن فمن الواجب اتخاذ كل التدابير التي تحول دون سلوك حراسنا على هذا النحو إزاء مواطنيهم، بحيث يسيئون استخدام قدرتهم، ويغدون سادة شرسين بدلاً من أن يكونوا حماة يقظين.

– أجل، علينا أن نحول دون ذلك بكل وسيلة.

– ولكن أنجع الوسائل لتحصينهم ضد المغريات هي أن يكون تعليمنا لهم سليماً.

– ولكن ألم يكن تعليمهم السابق سليماً؟

– ليس لدينا من الأسباب ما يكفي لتأكيد ذلك يا عزيزي جلوكون، وغاية ما نستطيع أن نؤكده هو، كما قلت منذ برهة، أن التعليم السليم، أياً كان، هو أفضل سبيل إلى جعلهم يعاملون بعضهم بعضاً، ويعاملون من يتولون رعايتهم، بالحسنى.

– الحق معك في هذا.

– وإلى جانب هذا التعليم، فإن أي تفكير سليم يقضي بأن نختار لهم من المساكن والمقتنيات ما يضمن أنهم لن يحيدوا عن الكمال بوصفهم حراساً، وما يعصمهم من إساءة معاملة بقية المواطنين.

– هذا بالفعل أمر يحتمه التفكير السليم.

– فلنبحث الآن، وفي ذهننا هذا الهدف، في نوع الحياة ونوع المساكن الذي يصلح لهم. إن من الواجب أولاً ألا يكون لأي منهم شيء يمتلكه هو وحده، إلا عند الضرورة القصوى، وبعد ذلك ينبغي أن لا يكون لواحد منهم منزل أو مسكن لا يدخله غيره. أما الغذاء الضروري لتكوين رياضيين محاربين أقوياء شجعان، فسوف يمدهم منه مواطنوهم، لقاء خدماتهم، بالكميات التي تكفيهم عاماً واحداً بالضبط، لا يزيد ولا ينقص. وعليهم أن يتناولوا وجباتهم سوياً ويعيشوا جماعة كالجنود في ساحة القتال. وأما الذهب والفضة، فسنؤكد لهم أن لديهم في نفوسهم على الدوام ذهباً وفضة وهبها لهم الله، وأنهم ليسوا بحاجة إلى ذهب الناس وفضتهم، وأن من العار أن يفسدوا ما يمتلكون من الذهب الإلهي بإضافة الذهب الأرضي إليه، إذ أن ذلك الذهب الذي يتنافس عليه العامة كان مبعثاً لشرور لا حصر لها، على حين أن الذهب الذي يكمن في نفوسهم من معدن نقي، وأنهم هم وحدهم، دون بقية المواطنين، الذين ينبغي عليهم ألا يجمعوا مالاً أو يمسوا ذهباً، أو أن يأويهم هم والذهب سقف واحد. أو أن يلبسوا حلياً تزدان بها أجسامهم، أو أن يشربوا في أكواب من الفضة أو الذهب. ففي هذه الحياة وحدها يكون

خلاص نفوسهم وخلاص الأمة[1]. ذلك بأنهم لو تملكوا كالآخرين حقولاً وبيوتاً وأموالاً، لتحولوا من حراس إلى تجار وزراع، ومن حماة للمدينة إلى طغاة وأعداء لها، ولقضوا حياتهم مبغضين ومبغضين، خادعين ومخدوعين، ولرهبوا أعداءهم في الداخل أكثر مما يخشون أعداءهم في الخارج، وبذا يسرعون بأنفسهم وبلدهم إلى حافة الهاوية. لهذه الأسباب كلها أرى من الواجب أن توضع مثل هذه القواعد لمساكن الحراس ومقتنياتهم. فهلا ينبغي أن تسن هذه القواعد في قانون؟

فقال جلوكون: هذا واجب حتماً.

(1) يلاحظ تأثر أفلاطون بالنظام الإسبرطي في كل الفقرة السابقة: الإقامة في معسكرات - الوجبات المشتركة - تحريم الذهب والفضة على الحراس.

الكتاب الرابع

سعادة حراس الجمهورية

وهنا تكلم أديمانتوس بدوره فقال:

- وبماذا تدفع عن نفسك يا سقراط إذا احتج أحد عليك بأنك لم تبلغ برجال هذه الطبقة (الحكام) أوج السعادة؟ مع أن اللوم عليهم في عدم سعادتهم، لأن الدولة دولتهم عند التحقيق، ومع ذلك فليس لهم فيها حظ الذين يملكون الأراضي ويشيدون الأبنية الفخمة ويفرشونها فرشا يتفق مع فخامتها، ويضحون للآلهة، ويولمون للأصحاب، ويملكون الفضة والذهب، وكل ما هو ضروري لإسعاد الناس، وقد يقال إنهم كصغار المستخدمين ليس لهم في المدينة إلا الخفارة.

سقراط: نعم، بل يظهر أنهم يقتصرون على القوت، ولا يأخذون معهم مالا كالآخرين، فلا يمكنهم السفر على نفقتهم إذا أرادوه ولا تقديم الهدايا للحظايا وإنفاق الأموال على الرغائب الأخرى كما يفعل المحسوبون سعداء، أمثال ذلك من الأمور مما طويت عنه كشحا.

أديمانتوس: فأضيف ذلك إلى شكواي.
سقراط: أفتسألني أي دفاع أقدم؟
أديمانتوس: نعم.

سقراط: أظن أننا إذا استأنفنا السير في الجهة نفسها أدركنا الدفاع المطلوب، مع أنه لا يستغرب كون هؤلاء الحكام أسعد السعداء، حتى في هذه الأحوال. على أننا لم نؤسس

الدولة لمجرد إسعاد قسم من أهلها، بل لإسعاد الجميع معا على قدر الإمكان، فغرضنا في إنشاء الدولة اكتشاف العدالة، كما أننا في دولة أخرى ساء نظامها نكتشف التعدي، وبعد اكتشاف هذه وتلك، يمكننا البت في تلك المسألة التي أمامنا. فنحن جادون في الوقت الحاضر في إنشاء دولة سعيدة، لا في أن نخص أفرادا منها بالسعادة، بل أن نسعد جميع أفرادها على السواء، ثن ننظر في دولة هي نقيض هذه أحوالا، فلو صورنا شخصا بشريا، فانتقدنا منتقد بأنا لم نزين أجمل أقسام الصورة بأبهى الألوان لأن العيون وهي أجمل أعضاء الجسم لم تلون بالأرجواني بل بالأسود، فيجب أن نفكر في أنه دفاع كاف قولنا له: أيها الناقد مهلا، لا تتوقع منا أن نلون العيون باللون الجميل بحيث لا تبقى عيونا، وهكذا يقال في بقية أعضاء الجسم، ولكن أنظر أنا جعلنا الجسم كله جميلا، بتلوين كل عضو فيه باللون الملائم، فجريا على الطريقة نفسها مثلنا الحالي، توجب علينا أن نسبغ صنوف السعادة على الحكام فيصيرون غير ما هم لأننا نعرف جيدا أنه تمكنا على المبدأ نفسه أن نكسو الفلاحين الملابس الفضفاضة، ثم نأمرهم أن يحرثوا الأرض على خاطرهم، ونتوجهم بتيجان الذهب. أو أن ندفع الخزافين تجاه الأتون مرجين أيديهم آكلين وشاربين مهملين دولاب الخزافة ولا يشتغلون إلا كما يروقهم، فإننا إنما نسبغ البركات على الجميع لإسعاد الدولة بمجموعها، فلا تنصحنا نصحا كهذا، لأننا إذا وافقناك في رأيك فلا يبقى الفلاح فلاحا، ولا الخزاف خزافا، ولا غيرهما من أصحاب المهن اللازمة لتكوين الدولة.
أما بالنظر إلى وظائف غير الحكام فالأمر أقل شأنا، فإن عدم جدارة الإسكاف أو عدمها أو ادعاؤه فوق جدارته ليس فيه كبير خطر على الدولة، ولكن إذا عدم الحكام وحماة الدولة والقانون الحقيقة، واقتصروا على الظاهر فإنك ترى مقدار الدمار الذي يحلونه بالدولة لأنهم هم وحدهم القادرون على توفير أسباب النجاح والسعادة العمومية، فإذا عيّنا حكاما للدولة أقل الناس إضرارا بها فإن الخصم ينشئ صفا من الفلاحين يسرحون ويمرحون في الولائم والحفلات الرسمية لا مدنيين ممتازين وذلك يعني شيئا آخر غير الدولة، فيلزم النظر في: هل غرضنا في تعيين الحكام أن نضمن لهم التمتع بأوفر نصيب ممكن من السعادة، أم أن واجبنا باعتبار السعادة هو أن نرى الدولة كلها سعيدة، موجبين عليهم كحكام مخلصين، ومساعدين أمناء للحكام، القيام بواجباتهم خير قيام، وتحقيق غرض وجودهم. وعلى القاعدة نفسها نعامل جميع الطبقات، ومتى تمت المدينة وكمل

نظامها، نفتح أبوابها للقبائل، فيدخلونها ويشتركون في السعادة التي تشتهيها نفوسهم، على قدر استعدادهم.

أديمانتوس: إن ما أبديته هو في أتم صور الهدى.

واجبات الحراس

– والآن، ها هي ذي ملاحظة أخرى وثيقة الصلة بالسابقة، فلنر ما إذا كنت توافقني عليها.

– وما هي؟

– أن نبحث ما إذا كان الشيئان اللذان سأذكرهما يفسدان الصنّاع ويجعلانهم غير صالحين للعمل.

– وما هما؟

– الغنى والفقر.

– وكيف ذلك؟

– إليك الجواب: أتظن أن صانع الفخار، إذا أصبح ثرياً، يود أن يواصل ممارسة مهنته؟

– كلا.

– ألا يزداد في كل يوم خمولاً وإهمالاً؟

– بلا شك.

– وبالتالي، يزداد فساداً في مهنته؟

– أجل، إلى حد بعيد.

– ومن جهة أخرى، فإذا ما أعاقته الفاقة عن أن يحصل على الأدوات اللازمة لعمله، لقلت جودة صنعته، ولجعل من أبنائه أو غيرهم صناعاً فاسدين إذا ما علمهم حرفته.

– لا بد أن يكون الأمر كذلك.

– وإذن فالفقر والغنى سواء من حيث أنهما يهبطان بمستوى الصنعة، والصانع ذاته.

- يبدو لي ذلك.

- فها نحن إذن قد اهتدينا إلى مهمة جديدة لحراسنا، هي أن يمنعوا بكل الوسائل تسلل هاتين الآفتين إلى المدينة.

- أية آفتين تعني؟

- الثراء والفاقة، إذ أن الأولى تورث الطراوة والخمول، وتولد نزوعاً هداماً، والثانية تؤدي، إلى جانب هذا النزوع الهدام، إلى الضعة والرغبة في اقتراف الشر.

- هذا عين الصواب، غير أن هناك أمراً يستحق منا العناية يا سقراط. فكيف يتسنى لدولتنا، دون أن تغرق في الثراء، أن تشن الحروب، ولاسيما إذا اضطرت إلى الدفاع عن نفسها ضد دولة قوية ثرية؟

- إني أقر بأن من الصعب عليها أن تصمد أمام دولة واحدة، أما إذا تعلق الأمر بدولتين كهاتين اللتين تتحدث عنهما، لصار الأمر أهون.

فصاح: ما هذا الذي تقول؟

- لنتساءل أولاً: ألن يواجه محاربونا المتفرغون للقتال قوماً أغنياء؟

- أجل، أوافقك على هذا.

- عجباً يا أديمانتوس! أليس من رأيك أن مصارعاً واحداً متمرناً على فنون العراك قادر على الصمود أمام خصمين يجهلان المصارعة، فضلاً عن أنهما غنيان يكتنز جسماهما شحماً؟

- أجل، لن يكون ذلك عجيباً.

- وهل تظن أن الأغنياء أبرع في الحرب منهم في المصارعة؟

- كلا بلا شك.

- إذن فمن السهل أن يستطيع محاربونا المدربون الصمود أمام عدو عدته ضعفهم أو ثلاثة أضعافهم.

- أوافقك على ذلك، إذ يبدو لي أنك على حق.

- فإذا ما أوفدنا إلى إحدى الدولتين رسولاً يقول لحكامها: «إنا لا نستعمل الذهب ولا الفضة، فهما محرمان في بلدنا، أما في بلدكم لا، وإذن فتحالفوا معنا، وسنمنحكم ما تسفر عنه المعركة من أسلاب». أتظن أن أحداً يرضى. بعد تقديم عرض كهذا، أن يشن الحرب على كلاب عجفاء قاسية، ولا ينضم إلى هذه الكلاب لمحاربة الخراف السمينة الضعيفة؟

- لا أظن ذلك، ولكن إذا ما كدست دولة واحدة ثروات كل الدول الأخرى، ألن تكون خطراً على الدولة الضعيفة التي لا تملك من هذه الثروات شيئاً؟

- إنه لمن السذاجة حقاً أن يعتقد المرء أن اسم الدولة يمكن أن ينطبق على أية دولة أخرى غير تلك التي نحن بصدد تكوينها.

- لِمَ؟ وماذا تكون الدولة الأخرى إذن؟

- إن الدول الأخرى يجب أن يطلق عليها اسم أعم وأشمل، إذ أن كلاً منها ليست دولة واحدة، وإنما دول متعددة، كما يقال في اللعب[1]، وكل منها يشتمل على الأقل على دولتين متعاديتين: دولة الفقراء ودولة الأغنياء، كما ينقسم كل من هذين عدة أقسام. فإذا ما عاملتها على أنها دولة واحدة، فليس عليك إلا أن تملك فئة منها مال الفئات الأخرى وسلطتها وأفرادها، وعندئذ يصبح لك من الأصدقاء أكثر مما لك من الأعداء. أما دولتك فما دامت تساس بالحكمة تبعاً للنظام الذي وصفناه، فسوف تصبح أعظم الدول، لا من حيث الشهرة، بل أعظمها بالمعنى الحقيقي، حتى لو لم يكن لديها سوى ألف محارب، ولن تجد لها في العظمة نظيراً، لا بين الإغريق ولا بين البرابرة، مع أن ظاهر الأمور يوهمك بأن كثيراً من الدول تماثلها في عظمتها. أليس الأمر كذلك؟

- بالتأكيد.

- وهكذا يمكننا أن نقرر أفضل المبادئ التي ينبغي أن يراعيها حكامنا في تحديدهم لحجم الدولة والاتساع الملائم لرقعتها، على أن يكفوا بعد ذلك عن كل توسع.

---

(1) الإشارة إلى لعبة يطلق على كل قطعة فيها اسم «المدينة».

– وما هو هذا الحد؟

– إنه، في رأيي، أن تتوسع الدولة ما دام هذا التوسع لا يفسد وحدتها، دون أن تتجاوز هذا الحد.

– هذه قاعدة رائعة.

– وها هي ذي قاعدة أخرى نفرضها على حراسنا: وهي أن يحرصوا كل الحرص على ألا تبدو الدولة أصغر مما ينبغي، ولا أكبر مما ينبغي، وإنما تظل في أفضل وسط، بحيث تحتفظ بوحدتها.

– وهل تظن أن هذه القاعدة هينة؟

– إنها أهون من تلك التي ذكرتها من قبل: أعني وجوب ضم المنحلين من أبناء الحراس إلى الطبقات الأخرى، ورفع الأطفال الموهوبين للطبقات الأخرى إلى مرتبة الحراس. فقد كان هدفنا من ذلك هو أن يعود الحكام بقية المواطنين على أداء ما يصلحون له من المهام، بحيث يكون لكل منهم عمل واحد، حتى يظل كل منهم، حين يركز اهتمامه على العمل الوحيد الذي يصلح له، محتفظاً بوحدته الشخصية، بدلاً من أن ينقسم إلى عدة أشخاص، وبحيث تظل الدولة بدورها متوحدة، بدلاً من أن تتفرق.

– إن هذه القاعدة بالفعل أصعب من سابقتها.

– ومع ذلك، يا عزيزي أديمانتوس، فهذه القواعد التي نضعها لحراسنا ليست، على كثرتها، واجبات شاقة، كما قد يبدو للمرء، فهي كلها تغدو هينة إذ اتبع المرء القاعدة الكبرى الوحيدة، أو بتعبير أدق، القاعدة الجامعة.

– وما هي؟

– التثقيف والتربية، إذ أن التربية الصالحة لو أنارت نفوس مواطنينا، لأمكنهم أن يحلوا بسهولة كل المشاكل التي تركناها مؤقتاً، وكذلك غيرها من المشاكل، كمشكلة اقتناء النساء، والزواج، وإنجاب الأطفال، بحيث نتبع في هذه الأمور القاعدة القائلة إن كل شيء مشاع بين الأصدقاء[1].

---

(1) هذه أول مرة يرد فيها ذكر شيوعية النساء والأطفال في هذه المحاورة، ويلاحظ أن أفلاطون يمر بهذه الفكرة سريعاً في هذا الموضع، لأنه سيعالجها فيما بعد بالتفصيل، كما يلاحظ أن محدث سقراط، =

- هذا عين الصواب.

- ويقيناً أن المدينة عندما تبدأ بداية سليمة، فإنها تنمو كالدائرة: فالتربة والتهذيب إذا ما أحسن توجيهها، كونا أناساً أخياراً، وهؤلاء الأخيار بدورهم إذا ما انتفعوا بتعليم كامل، يغدون أفضل من كل من سبقهم، وترتقي كل صفاتهم، ومنها الصفات الموروثة، كما نشاهد في الحيوانات.

- هذا معقول.

- وإذن فعلى حراس الدولة، بالاختصار، أن يحذروا من أن يفسد أي شخص التعليم كما يهوى، لأن من واجبهم أن يكونوا في يقظة دائمة لئلا يأتي أحد ببدع مضادة للنظام المتبع في تربية الجسم والنفس. فإذا ما قال الشاعر «إن الناس يميلون خاصة إلى أحدث ما ينشده المغنون من أغنيات»، فليحرصوا كل الحرص على ألا يتوهم أحد أن الشاعر يقصد طريقة جديدة في الغناء، لا أغنيات جديدة، أو أنه يحض الناس على اتباع هذه البدعة. فليس لنا أن نطري قول الشاعر هذا، ولا أن نفسره على هذا النحو، إذ أن ابتداع طريقة جديدة في الموسيقى شيء ينبغي أن نحذره، ففي ذلك إفساد تام للمجتمع، إذا كان صحيحاً ما يقول به دامون Damon، وما أؤمن به بدوري، من أن المرء لا يستطيع تغيير طرق الموسيقى دون أن يقلب معها الموازين الأساسية للدولة رأساً على عقب.

- ينبغي أن تدرجني أنا أيضاً ضمن أنصار هذا الرأي.

- ففي ميدان الموسيقى هذا إذن، يتعين على الحراس أن يكونوا يقظين في حراستهم.

- من المؤكد أن خرق قوانين الدولة يتم في هذا الميدان بسهولة بحيث لا يشعر به أحد.

- أجل، إنه ليتم باسم اللهو، دون أن يبدو على المرء أنه يرتكب شيئاً ضاراً.

فقال: تماماً، فهذه هي الطريقة التي يحدث بها: إنه ليثبت أقدامه رويداً رويداً، ويتغلغل خلسة في عادات الناس وطباعهم، حتى إذا ما تمكن من نفوسهم، انتقل إلى

= وهو أديمانتوس، لا يبدي دهشة لهذه الفكرة، مع أنها كانت صدمة للجميع عندما عرضت فيما بعد، وهذا من مظاهر ضعف البناء الدرامي في المحاورة.

المعاملات التي تتم بين الفرد والآخرين، ومن هذه المعاملات ينتقل إلى مهاجمة القوانين والمبادئ التي تسير عليها الحكومة بكل جرأة، بحيث لا يترك في النهاية شيئاً إلا وقوض أركانه، سواء في الحياة الخاصة وفي الحياة العامة.

فقلت: حسناً! أتظن أن الأمور تسير على هذا النحو؟

- أعتقد ذلك.

- إذن فعلينا، كما قلنا في البداية، أن نخضع ألعاب أطفالنا منذ الوهلة الأولى لنظام دقيق، إذ أنه لو خرج لهو الأطفال على النظام، لغدا من المستحيل عليهم أن يشبوا فيما بعد رجالاً يعرفون الواجب والفضيلة الصارمة.

- لا يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك.

- فإذا ما شب أطفالنا منذ نعومة أظفارهم على احترام النظام في لهوهم، وإذا ما غرست الموسيقى في نفوسهم حب القانون، على العكس من أولئك الذين أهملت تربيتهم، لظل حب القانون متغلغلاً في نفوسهم طوال حياتهم، ولظل ينمو فيهم بلا انقطاع، ويقوم كل اعوجاج تخلف عن النظام القديم.

- هذا صحيح كل الصحة.

- وهكذا يهتدي هؤلاء من جديد إلى تلك القواعد التي تبدو أموراً ضئيلة الأهمية، والتي أهملها السابقون عليهم إهمالاً تاماً[1].

- أي القواعد تعني؟

- أعني هذه القواعد: أن يعتاد المرء الصمت في صغره في حضرة الكبار، كما يقضي الأدب، وأن يقوم ليجلسوا هم، وينهض إذا ما اقتربوا منه، ويحترم أباه وأمه، وألا ينحرف عن التقاليد في مظهره العام، كالطريقة التي يقص بها شعره، وكملبسه، وحذائه، وكل ما يشبه ذلك من الأمور. ألا تظن أنهم سيهتدون إلى كل ذلك.

(1) لا بد أن تفكير أفلاطون في هذا الموضع كان يتجه إلى أثينا، لا إلى الدولة المثلى.

- بلى.

- كما أن من الحمق في رأيي أن نسن القوانين لمثل هذه الأمور، إذ أن المشرعين لم يفعلوا ذلك قط، وليس في وسع الكلمات أو الكتابة أن تعمل على إقرار مثل هذه القواعد.

- محال أن يكون هذا ممكناً.

- وللمرء أن يعتقد، يا أديمانتوس، أن الأثر الذي يتركه التعليم في النفوس كفيل بأن يوجه كل نواحي حياة المرء وجهة واحدة، مثلما يجتذب الشبيه شبيهه على الدوام.

- بلا شك.

- وهكذا يؤدي التعليم بهذه الأمور كلها إلى أقصى مداها، سواء أكان ذلك في اتجاه الخير أم الشر.

- لا بد أن يكون الأمر كذلك.

- هذا إذن هو السبب الذي يحملني على عدم المضي في التشريع إلى هذا الحد.

- إنك لعلى حق في ذلك.

- ولكن خبرني، أيجدر بنا أن ننظم في قوانين شؤون الأسواق، كالمعاملات بين البائعين والمشترين، والعقود التجارية، والأمور المتعلقة بالاعتداء بالسباب أو القذف، وإجراءات رفع الدعوى في المحاكم، وتكوين القضاة، وجباية الضرائب ودفعها في الأسواق والموانئ، وبقية الشؤون المتعلقة بإدارة الأسواق وتنظيم الطرق ومرور السفن وما شاكلها؟

- كلا، لست أرى ما يدعونا إلى أن نضع للأمناء من الناس قواعد يسلكون تبعاً لها في هذه الأمور، إذ أن في وسع هؤلاء أن يهتدوا من تلقاء أنفسهم إلى معظمها.

- أجل، يا صديقي، إذا تمكنوا، بمعونة السماء، من حفظ القوانين التي عرضنا لها من قبل.

- هذا صحيح، وإلا فإنهم سيقضون حياتهم في وضع العديد من القواعد المشابهة، وإعادة صياغتها بلا انقطاع، أملاً في الوصول إلى التنظيم الكامل.

– وهنا يكون سلوكهم أشبه بمرضى يأبون من فرط عنادهم أن يتمسكوا بعلاج فاسد.

فقال: بالضبط.

– وهكذا تغدو حياتهم عجيبة حقاً: فهم يعالجون أنفسهم، ولا يجنون من ذلك إلا مزيداً من التعقيد لأمراضهم واشتداداً لوطأتها، على الرغم من أنهم يتوقعون الشفاء دائماً في كل دواء جديد يشار عليهم به.

– هذا بعينه هو الخطأ الذي يقع فيه ذلك النوع من المرضى.

– ومن عجيب أمرهم أيضاً أنهم ينظرون بعين الحقد والعداء إلى من ينبئهم صراحة أنهم إن لم يكفوا عن الإغراق في المشرب والمأكل، وعن حياة اللهو والترف، فلن ينفعهم دواء ولا كي ولا استئصال ولا تعاويذ ولا أحجبة.

– لا خير في امرئ يغضب ممن يسدي النصح السديد إليه.

– يبدو لي إذن أنك لست ممن يعجبون بهذا النوع من الناس.

– كلا، إنني لا أعجب بهم على الإطلاق.

– فلنعد إذن إلى موضوعنا، ولنتساءل: إذا سلكت المدينة نفس هذا المسلك، فإنك لن تقرها عليه، أليس كذلك؟ ثم لنتساءل مرة أخرى: أليس هذا بعينه هو ما تفعله تلك الدولة التي تحظر على أفرادها المساس بدستورها العام، على الرغم مما تغرق فيه من فساد، وتهدهم بالموت إن فعلوا ذلك، على حين أن من يتعلق مشاعر أولئك الذين يحيون في هذا النظام الفاسد، ويتقرب إليهم وضاعة، ويعلم رغباتهم فيحاول تحقيقها، هو في نظرها مواطن صالح حكيم، تغدق عليه مظاهر التكريم؟

– هذا بالضبط ما تفعله مثل هذه الدولة، ومحال عليّ أن أقر مسلكها هذا .

– ولكن لنتأمل أولئك الذين يقرون هذا المسلك، بل يحاولون معاونتها فيما تقوم به. ألست ترى شجاعتهم وجرأتهم أمراً يدعو إلى الإعجاب؟

– بلى، إني لأعجب بهم، ولكن إعجابي يزول إذا كانوا من المخدوعين الذين يظنون أنفسهم ساسة كباراً حقاً، لا لشيء إلا لأن الجماهير الغفيرة تهتف لهم.

- عجباً! ألا تجد لهؤلاء الناس عذراً؟ فلتتصور رجلاً لا يعرف كيف يقيس، أكد له كثير من أمثاله الجهلة أن طول قامته متران، ألن يكون لزاماً عليه أن يصدقهم؟

- قد يكون مضطراً إلى ذلك في هذه الحالة.

- فلا تكن إذن قاسياً عليهم: فمن المؤكد أن أحوال هؤلاء الناس مسلية إلى أبعد حد، عندما يعكفون على وضع قوانينهم التافهة وإدخال التعديلات عليها، متخيلين أنهم يضعون بذلك حداً لذلك الفساد المستشري في معاملاتهم وفي بقية الشؤون التي عرضت لها منذ برهة، وغافلين عن أنهم إنما يقطعون رؤوس ثعبان «الهدرا»[1] فحسب.

- الحق أنهم لا يفعلون غير ذلك.

- أما أنا، فأرى أن أي مشرع يستحق هذا الاسم لن يتجشم عناء وضع قوانين ونظم كهذه في أية دولة، سواء أكان دستورها فاسداً أم صالحاً. فلو كان فاسداً، لكانت تلك القوانين عقيمة لا تصلح المعوج، ولو كان صالحاً، لأمكن لأي شخص أن يضع بعض هذه القواعد، وهذه تؤدي، بفضل تعود الناس عليها، إلى ظهور بقية القواعد تلقائياً.

- فماذا تبقى لنا إذن أن نقوم به في مجال التشريع؟

- لنا نحن، لا شيء، وإنما على أبولو، إله دلف، أن يملي أول القوانين وأهمها وأجلها.

- وما هي هذه القوانين؟

- تلك التي تتعلق بتشييد المعابد والهياكل، وبعبادة الآلهة وأنصاف الآلهة. والأبطال عامة، وبدفن الموتى والصلوات التي نجتذب بها قوى العالم الآخر، فهذه أمور لا علم لنا بها، ومن الحكمة، عندما نبني الدولة، ألا نتعلق بأي إله سوى إلهنا القومي. بل إننا نستطيع أن نقول إن سلطة هذا الإله المستقر في باطن الأرض، تمتد في الشؤون الدينية حتى تهدي البشر جميعاً[2].

- حسناً ما قلت، وعلى هذا النحو ينبغي أن نسير.

---

(1) ثعبان أسطوري كلما قطع له رأس ظهر غيره محله.

(2) تعبر الجملة الأخيرة عن الاعتقاد الذي كان سائداً بأن أبولو إله يحكم البشر جميعاً، لا اليونانيين فحسب، وبأن «دلف» محراب للعالم كله.

الفضائل الأربع في الدولة

والآن، تستطيع، يا ابن أرستون، أن تقول إن الدولة قد تأسست، ولمن يبق أمامنا إلا أن نهتدي فيها إلى موضوع بحثنا. فلتأت إذن بكل ما تستطيع الإتيان به من المشاعل، ولتدع لمعاونتك أخاك بوليمارخوس والباقين، ولنبحث سوياً فيم تكون العدالة وفيم يكون الظلم، وفي أي شيء يختلفان، وأيهما يجلب السعادة لمن يملكه، سواء أكانت الآلهة والناس ترى أنه يملكه أم لم تكن ترى ذلك.

فقال جلوكون: هذا هراء، لأنك أخذت على عاتقك أن تتولى هذا البحث وحدك، وأعلنت أنك تعد نفسك آثماً لو لم تتجه إلى نصرة العدل بكل طاقتك وجميع قواك.

- إنك على حق فيما تذكرني به، وعلى أن أفعل ما تقول به، ولكن من واجبكم جميعاً أن تعاونوني.

- حسناً، سنعاونك.

- هذه إذن هي الطريقة التي أرجو أن نهتدي بها إلى ما نسعى إليه. إن دولتنا لو أحسن بناؤها لكانت تامة الكمال.

- هذا ضروري.

- فمن الواضح إذن أنها حكيمة، شجاعة، عادلة.

- هذا واضح.

- فإذا ما وجدنا فيها بعضاً من هذه الفضائل، فستكون الباقية هي التي لم نكتفها بعد.

- هذا طبيعي.

- فنفرض أننا كنا بصدد أربعة أشياء تتمثل في مكان واحد، وكنا نبحث عن واحد منها فحسب، فإذا ما اهتدينا إليه، فسنكتفي بذلك، أما إذا كان الثلاث الآخرون لدينا من قبل، لكان في ذلك ما يكفي لمعرفة الشيء المطلوب، إذ أن من الواضح أنه هو المتبقي بعد ما وجدناه.

- بالضبط.

- ألا ينبغي أن نسلك هذا الطريق ذاته في البحث عن هذه الفضائل الأربع؟

- تماماً.

- حسناً، إن أول فضيلة تخطر بالذهن هي الحكمة، وإني لأرى فيها شيئاً غريباً حقاً.

- وما هو؟

- إن الدولة التي وصفناها تبدو لي حكيمة بحق، إذ إنها حكيمة في نصائحها، أليس كذلك؟

- بلى.

- على أن الحكمة في النصائح ذاتها علم ولا شك، ما دام العلم، لا الجهل، هو الذي يلهم النصح السديد.

- هذا واضح.

- غير أن في الدولة معارف كثيرة من أنواع متعددة.

- بلا شك.

- فهنا مثلاً معرفة النجارة: فهل تجعل الدولة حكيمة سديدة؟

- كلا، ليست هي المقصودة مطلقاً، فإن العارف بها لن يقال عنه إلا أنه نجار بارع.

- وهناك أيضاً صناعة الأثاث: وهي بدورها ليست تلك التي تجعل الدولة حكيمة إذا أجادتها.

- كلا بالطبع.

- وليس المقصود منها كذلك المعرفة المتعلقة بصناعات البرونز وما شابهها.

- كلا، إنها ليست واحدة من هذه المعارف.

- ولا تلك التي تختص بزرع المحاصيل، إذ أن الدولة لا تكتسب منها إلا الاشتهار بجودة الزراعة.

- يبدو لي ذلك.

- ولكن، ألا توجد في الدولة التي شيدناها معرفة يختص بها جماعة من المواطنين، لا تتعلق بموضوع معين، وإنما بالدولة ذاتها عامة، تنظم على خير وجه ممكن شؤونها الداخلية وعلاقاتها ببقية الدول؟

- لا بد أن هناك معرفة من هذا النوع.

- فما هي، وفيمن تتوافر؟

- إنها المعرفة المتعلقة برعاية الدولة وحراستها، وهي تتمثل لدى الحكام الذين أسميناهم منذ برهة حراساً بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة.

- وما هي الصفة التي تكتسبها الدولة من هذه المعرفة؟

- إنها السداد في النصح، والحكمة الحقة.

- وهلا تظن أن الحدادين سيكونون في دولتنا أكبر عدداً من الحراس الحقيقيين؟

- سيكون فيها كثير من الحدادين ولا شك.

- وإذا قارنت هؤلاء الحراس بغيرهم من الطوائف التي تستمد اسمها من حرفة معينة، ألن تجدهم أقل الجميع عدداً؟

- أقل بكثير.

- وعلى ذلك، فالدولة التي تبنى وفقاً لمبادئ طبيعية، إنما تدين بكل ما لديها من حكمة إلى أقل الفئات عدداً فيها، وإلى أصغر هيئاتها حجماً، وإلى المعرفة التي تتصف بها هذه الفئة، وليس من أحد يحظى بنصيب من هذا العلم الذي يستحق وحده اسم الحكمة سوى هذه الفئة التي هي بطبيعتها أصغر الفئات.

- هذا عين الصواب.

- وإذن فها نحن أولاء قد وصفنا إحدى الفضائل التي اهتدينا إليها في الدولة، وحددنا طبيعتها وعرفنا أين تستقر.

- هذا وصف يحق لنا أن نرضي عنه.

- أما عن الشجاعة، فليس من الصعب في اعتقادي أن نحدد طبيعتها كما هي في ذاتها، وأن نعين الجزء الذي تنتمي إليه في الدولة، والذي تستمد منه الدولة صفة الشجاعة.

- كيف؟

- أتظن أن المرء حين يصف دولة بالجبن أو الشجاعة، يضع نصب عينيه شيئاً غير تلك الفئة التي تقاتل وتحارب في الدولة؟

– كلا، إن المرء لا يفكر عندئذ إلا في هذه الفئة.

– أما كون بقية المواطنين جبناء أو شجعان، فهذا أمر لا يؤثر في اتصاف الدولة بهذه الصفة أو تلك.

– كلا في الحقيقة.

– فالشجاعة إذن صفة أخرى تدين بها الدولة إلى فئة منها. ومعنى اتصاف هذه الفئة بالشجاعة، هو أن لديها دائماً القدرة على معرفة الأمور التي ينبغي أن يخشى منها حقاً، وهي قدرة غرسها فيها المشرع بالتربية. أليس هذا هو ما تسميه بالشجاعة؟

– أظن أنني لم أدرك ما ترمي إليه حق الإدراك، فهلا أعدته على مسامعي؟

– إنني أقول إن الشجاعة تعني المحافظة على شيء ما.

– على أي شيء؟

– على تلك المعرفة التي يبثها فينا التعليم المشروع، بشأن الأمور التي ينبغي أن تخشى عاقبتها، وبشأن طبيعتها. وما أقصده هو أن الشجاعة تحافظ على هذه المعرفة دائماً، ولا تتخلى عنها أبداً، سواء في أوقات العسر واليسر، وأوقات الرغبة والرهبة. فإن شئت فسأضرب لرأيي هذا مثلاً.

– أرجو أن تفعل ذلك.

– إنك لتعلم أن الصباغين، حين يريدون أن يصبغوا الصوف بلون قرمزي، يختارون من بين كل الألوان لوناً واحداً، هو الأبيض، فيعدون صوفهم الأبيض بعناية فائقة، بحيث يغدو قابلاً لاكتساب كل جمال اللون القرمزي. وعندئذ فقط يبدأون في صبغه، فتكون الصبغة عندئذ ثابتة لا تزول، إذ لا يزيل لونها غسيل بالماء وحده، ولا بالماء والصابون. أما لو اختاروا صوفاً من ألوان أخرى، أو صوفاً أبيض غير مجهز بالطريقة نفسها، فأنت تعلم ما يحدث له.

– أجل، إني لأعلم أن لونه يفسد، ويصبح منظره في النهاية داعياً إلى الرثاء.

– حسناً، إن هذا يوضح النتيجة التي كنا نبذل كل جهدنا للوصول إليها، عند اختيارنا للمحاربين وتربيتنا لهم بالموسيقى ورياضة البدن. فكل ما كنا نرمي إليه من هذا

هو أن تصطبغ أذهانهم بصبغة ثابتة مستمدة من النظم الموضوعة لهم، ليكون لهم، بفضل طبيعتهم الخيِّرة، وبفضل التربية التي تلقوها، رأي لا يمحي ولا يزول، عن الأمور التي نخشى عاقبتها وعن غيرها، وحتى تقاوم هذه الصبغة فعل ذلك الصابون القوي الذي يزيل الألوان، أعني اللذة والألم والخوف والهوى، التي هي في هذا الباب أقوى أثراً من أي نطرون أو غسيل. فتلك القدرة على الاحتفاظ بالرأي الصحيح المشروع، بشأن ما ينبغي أن نخشى عاقبته، وما ينبغي ألا نخشى منه شيئاً، هي التي أسميها بالشجاعة. هذا رأيي، إلا إذا كان لديك اعتراض على ما أقول.

– ليس لدي أي اعتراض، بل إني لأعتقد أنه إن كان رأينا في هذه الأمور مماثلاً لرأي الحيوان، والعبد، أي إذا كان صحيحاً، دون أن يكون ثمرة للتعليم، فلن نحكم عليه بأنه متفق مع نظمنا، وإنما نطلق عليه اسماً غير الشجاعة.

– هذا صحيح كل الصحة.

فقال: فأنا أسلم إذن بتعريفك للشجاعة.

– فلتسلم أيضاً بأنها فضيلة للمواطن العادي، وعندئذ لن تكون مخطئاً. وعلى أية حال فسنبحث هذا الموضوع بتفصيل أكبر في وقت آخر إن شئت. أما الآن فإن بحثنا ينصب على العدالة، لا الشجاعة. وحسبنا في رأيي ما قلناه عن الشجاعة.

– هذا صحيح.

– والآن ما زالت أمامنا فضيلتان نبحثهما في الدولة: الاعتدال، ثم موضوع بحثنا وهو العدالة.

– أجل.

– فهل توجد وسيلة للوصول إلى العدالة دون أن نشغل أنفسنا بالبحث عن الاعتدال؟

– لست أدري. على أنني لا أرى أن تشغلنا العدالة الآن عن البحث في الاعتدال، فإن شئت أن ترضيني، فلنتكلم عن هذا قبل تلك.

– إنني لأود ذلك بلا شك، وأكون مخطئاً إن أغفلته.

- فلنختبره إذن.

- هذا ما سأفعله. إن أول ما يبدو عليه الاعتدال هو أنه انسجام واتفاق بين الفضائل السابقة.

- كيف ذلك؟

- ذلك بأن الاعتدال هو نوع من النظام والتحكم في اللذات والانفعالات، كما يقول التعبير الشائع: «سيطرة المرء على نفسه»، وغيره من التعبيرات التي تسير في هذا الاتجاه نفسه. أتوافقني على هذا الرأي؟

- أوافقك كل الموافقة.

- ولكن، ألا ترى معي أن التعبير «سيطرة المرء على نفسه» غريب إلى حد بعيد؟ ذلك لأن الشخص المسيطر على نفسه هو في الوقت نفسه خاضع لنفسه، والخاضع لنفسه هو في الوقت نفسه مسيطر عليها، ما دامت تلك التسمية تطلق دواماً على الشخص نفسه.

- بلا شك.

- ولكن يخيل إليّ أن هذا التعبير يعني أن للنفس الإنسانية جزأين، أحدهما أفضل من الآخر. فإذا ما أخضع الجزء الأفضل الجزء الأقل فضيلة، كان هذا هو ما نطلق عليه اسم «سيطرة المرء على ذاته» وهنا يكون المعنى مدحاً. أما إذا حدث - نتيجة لتعليم فاسد أو اختلاط سيء يجعل الجزء الأفضل أضعف من الآخر - إن قهرت قوة الجزء الفاسد الجزء الفاضل، فعندئذ يقال عن مثل هذا الشخص إنه عبد ذاته، وأنه لا يعرف الاعتدال. وهنا يكون المعنى قدحاً وذماً.

- هذا التفسير صحيح في رأيي.

- والآن، فإذا وجهت نظرك إلى دولتنا الجديدة، فسترى فيها إحدى الحالتين السابقتين متحققة، ستعترف بأنها تستحق اسم المسيطرة على ذاتها، ما دام الاعتدال والسيطرة على الذات يوجدان حيث يسيطر الجزء الأفضل على الجزء الأخس.

- إن ما تقوله ينطبق فعلاً على دولتنا.

– وليس معنى ذلك أننا لا نجد فيها عديداً من الانفعالات واللذات والآلام المختلفة، وخاصة لدى الأطفال والنساء[1] والخدم، وكثير من الأحرار الذين هم من نوع أحط.

– هذا صحيح.

– أما الرغبات البسيطة المعتدلة، التي تتأثر بالحكمة وتسترشد بالعقل وبالرأي السديد، فلا تتمثل إلا في قلة من الناس، هم أولئك الذين جمعوا بين جمال الطبع وجمال التربية والتطبع.

– هذا صحيح.

– ألست تجد كل هذا في دولتنا؟ ألا ترى أن انفعالات الكثرة الشريرة تسيطر عليها مشاعر القلة الفاضلة وعقلها؟

– هذا ما أراه.

– فإن كان ثمة دولة يقال عنها إنها تتحكم في لذاتها وعواطفها وفي ذاتها، فتلك هي دولتنا.

– يقيناً.

– ألا يجب أن يقال بعد هذا كله إنها معتدلة؟

– هذا واجب.

– فإذا كان ثمة دولة يتفق فيها الحاكمون والمحكومون على من يجب أن يتولى الأمر، فتلك هي دولتنا. أليس هذا رأيك؟

– بلى، إنه رأيي بالضبط.

– ففي أي الطائفتين من المواطنين إذن يكون الاعتدال في رأيك، إن كان الوفاق سائداً بينهما على هذا النحو: في الحاكمين أم المحكومين؟

(1) يلاحظ اختلاف رأي أفلاطون عن المرأة في هذا الموضع، الذي يتحدث فيه من وجهة النظر اليونانية الشائعة ي عصره. عنه عندما تحدث فيما بعد عن مساواة المرأة بالرجل في أهم وظائف الدولة.

- في الطائفتين معاً ولا شك.

- ألم تلاحظ الآن أن حدسنا كان صائباً حين شبهنا الاعتدال منذ برهة بنوع من الانسجام؟

- ولِمَ؟

- ذلك لأن الأمر في الاعتدال يختلف عنه في الشجاعة والحكمة: ففي الأخيرتين كان يكفي أن توجد الصفتان في جزء من الدول لكي تتصف الدولة كلها بالحكمة أو الشجاعة. أما الاعتدال فيمتد إلى المدينة بأسرها، ويبعث الانسجام التام بين المواطنين جميعاً، الرفيعين منهم والوضيعين والأوساط، سواء من حيث القوة البدنية والعدد والثروة وأية صفة أخرى. وهكذا فإن لنا كل الحق في أن نقول إن الاعتدال، سواء في الدولة وفي الفرد، إنما يكون في ذلك الانسجام والوفاق الطبيعي بين الأدنى والأعلى، حول مسألة اختيار من يجب أن يحكم منهما.

- إني معك تماماً في هذا الرأي.

- حسناً، فها هي ذي صفات ثلاث رأيناها في الدولة، فما هي الأخيرة التي تكتمل بها فضيلة الدولة، من الواضح أنها العدالة.

- هذا واضح.

- فعلنيا الآن يا جلوكون، ونحن نسعى إلى صيد جديد، أن نحسن محاصرة الغابة، ونتنبه لئلا تفر منها العدالة، أو تختفي عن أنظارنا، إذ من الواضح أنها تتمثل في شيء معين من المدينة، فلتدقق النظر، ولتحاول إدراكها، فربما أمكنك تبينها من قبلي، وإيضاحها لي.

فهتف: ليتني كنت أستطيع! إن كل ما يمكنني عمله، هو أن أتبعك، وأرى ما ستشير عليّ به.

- إذن، فادع الله معي، واتبعني.

- هذا ما سأفعله، على أن تكون أنت دليلي.

فاستطردت قائلاً: يقيناً، فإن الطريق وعر غير مطروق، مظلم يصعب سلوكه، ومع ذلك، فلا بد لنا من السير فيه.

- هذا ضروري.

وفجأة هتفت، بعد أن أطلت التأمل: مرحى يا جلوكون! يبدو لي أننا قد اهتدينا إلى الأثر الذي سنقتفيه في هذه الأرض المجهولة، وأن العدالة لن تفلت من أيدينا.

- يا له من نبأ طيب!

- لكم كنا من قبل غافلين!

- ولِمَ؟

- ذلك لأنها كانت أمامنا منذ وقت بعيد، يا صديقي العزيز، وكانت تقف تحت أقدامنا، ولكننا لم نرها. إن حالنا ليدعو إلى السخرية حقاً، وكأننا شخص يبحث طويلاً عن شيء يمسك به في يده. فبدلاً من أن ننظر إليها، توجهنا بأنظارنا إلى الآفاق البعيدة، فلا غرو إذن أنها أفلتت من أيدينا.

- ماذا تعني؟

- أقول إننا كنا ندرك العدالة منذ وقت طويل دون أن ندرك أننا إنما نتكلم عنها ولكن بمعنى معين.

- تلك حقاً مقدمة يشق طولها على من نفد صبره لسماعك.

- حسناً، فلتر إن كنت على حق. إننا حين كنا نضع أسس دولتنا، قد أكدنا واجباً عاماً. وهذا الواجب، أو شكل معين من أشكاله هو، إن لم أكن مخطئاً، العدالة بعينها، فنحن قد قررنا وأكدنا مراراً أن على كل فرد أن يؤدي وظيفة واحدة في المجتمع، هي تلك التي وهبته الطبيعة خير قدرة على أدائها.

- لقد قلنا ذلك بالفعل.

- وقلنا إن من العدل أن ينصرف المرء إلى شؤونه، دون أن يتدخل في شؤون غيره، وهو أمر يقول به كثير من الناس، وقد قلنا به نحن أنفسنا.

- أجل، لقد قلنا ذلك حقاً.

- فذلك إذن يا صديقي، أعني انصراف كل إلى ما يعنيه، هو ما قد يؤدي بنا إلى العدالة، إذا أديناه على النحو المنشود. أتعلم الآن علام بنيت رأيي هذا؟

- كلا، فلتنبئني أنت.

- أعتقد أن الصفة التي تتيح لهذه الفضائل الثلاث التي عرضنا لها، أي الاعتدال والشجاعة والحكمة، أن تحتل مكانها في الدولة، وتضمن استمرارها ما دامت قائمة، لا بد أن تكون هي الصفة الباقية. ونحن قد ذكرنا أن الفضيلة المتبقية بعد اهتدائنا إلى الثلاث الأخريات هي العدالة.

- أجل، لا بد أن تكون كذلك.

- ولكن، إن كان علينا أن نقرر أي هذه الفضائل تسهم بأكبر نصيب في كمال المدينة إن تمثلت فيها، لكان من الصعب أن نحدد إن كان تلك هي فضيلة اتفاق رأي الحاكمين والمحكومين، أو تمسك الجنود بالرأي الصحيح عما ينبغي أن يكون موضوعاً للخوف وما ينبغي ألا يكون موضوعاً له، أو فضيلة الفطنة اليقظة لدى الحكام، أو أن أعظم أسباب كمال الدولة هو تلك الفضيلة التي تجعل كلاً من الأطفال والنساء والعبيد والأحرار والصنّاع والحاكمين والمحكومين يؤدي عمله، دون أن يتدخل في عمل غيره.

- يقيناً إن تحديد ذلك أمر شاق.

- وإذن ففي إمكاننا على الأقل أن نقول إن القدرة على أداء المهمة التي يفرضها المجتمع على كل فرد تقف في إسهامها في كمال المدينة على قدم المساواة مع الحكمة والاعتدال والشجاعة.

- بالتأكيد.

- أوَ لا تعترف إذن بأن تلك القوى التي تتبارى مع الباقين في إضفاء الكمال على الدولة هي العدالة؟

- إنني لأقر ذلك بلا تردد.

- فلتختبر هذه المسألة من وجهة نظر أخرى لنرى إن كنت ستظل متمسكاً بهذا الرأي. أليس من مهمة الحكام في المدينة إصدار الحكم في القضايا؟

- بلا شك.

- وما هو المبدأ الذي ينبغي أن يتمسكوا به في أحكامهم على الدوام؟ أليس هو المبدأ القائل بأن أحداً لا ينبغي أن يعتدي على ما يمتلكه الغير أو يحرم مما يمتلكه هو؟

- لن يكون لهم من هدف سوى هذا.

- لأن هذا عدل؟

- أجل.

- فهذا إذن سبب آخر يقنعنا بأن العدالة إنما هي أن يمتلك المرء ما ينتمي فعلاً إليه، ويؤدي الوظيفة الخاصة به.

- تماماً.

- ولكن ألا توافقني على أنه ليس من الخطر الوبيل على الدولة أن يتبادل النجار والحذّاء حرفيتهما، أو أن يتبادلا أدواتهما وأجورهما، أو أن يصر شخص واحد على القيام بالحرفتين معاً، فيتبادل الناس على هذا النحو كل الحرف؟

- لا أرى في ذلك خطراً كبيراً.

- ولكني أعتقد أن الصانع، أو أي شخص آخر، ممن أهلته الطبيعة لحياة الصنعة، إذا خضع لإغراء المال أو الأعوان أو القوة أو أي نفع آخر، فقرر أن ينضم إلى صفوف المحاربين، أو أن المحارب إذا قرر أن ينضم إلى صفوف الهيئة المفكرة التي ترعى شؤون الدولة، على الرغم من عجزه عن ذلك، وإذ تبادل كل هؤلاء مع أولئك أدواتهم ومراكزهم، أو إذا ما أخذ شخص واحد على عاتقه أن يتولى هذه المهام كلها سوياً، فأظن أنك تتفق معي على أن هذا التبادل والخلط وبال على الدولة.

- يقيناً.

- وعلى ذلك، فالتعدي على وظائف الغير، والخلط بين الطبقات الثلاث يجر على الدولة أوخم العواقب، بحيث أن المرء لا يعدو الصواب إذا عد ذلك جريمة.

- بالتأكيد.

- ولكن، ألا تسمي أكبر الجرائم التي ترتكب في حق الدولة ظلماً ؟

- لن نجد لها اسماً آخر.

- فهذا إذن هو الظلم. أما إذا اقتصرت كل من الطوائف الثلاث: الصنّاع والمحاربين والحكام على مجالها الخاص، وتولت كل منها العمل الذي يلائمها في الدولة، فهذا عكس ما قلناه الآن، أي هو العدل، وهو ما يجعل الدولة عادلة.

-لا يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك.

الأجزاء الثلاثة للنفس

- إن من واجبنا، على أية حال، ألا نقطع في هذا الأمر برأي نهائي في هذه المرحلة. والواجب أن ننتقل بهذه الفضيلة إلى الفرد، فإذا ثبت لنا أنها هي قوام العدالة فيه بدوره، كان لزاماً علينا أن نعترف بأنها بالفعل كذلك، واستحال توجيه أي اعتراض على هذا الرأي. أما إذا لم يثبت لنا ذلك، لكان علينا أن نوجه بحثنا وجهة أخرى. فلنختم الآن البحث الذي كانت نقطة بدايتنا فيه هي الفكرة القائلة إن من الأسهل الوصول إلى فهم لماهية العدالة في الفرد إذا بحثناها في البداية على نطاق أوسع. هذا النطاق الأوسع هو الذي نظرنا إليه على أنه الدولة. وعلى هذا الأساس أقمنا دولة تبلغ أقصى درجات الكمال، واثقين من الاهتداء ما كشفناه فيها على الفرد، فإن تطابقت النتائج، كنا سائرين في الطريق الصحيح، أما إذا كانت العدالة في الفرد مختلفة، فعلينا أن نعود إلى الدولة لنختبر نتائجنا فيها. ولعلنا إذا ما واجهنا الفرد بالدولة على هذا النحو، واختبرنا الواحد منهما بالآخر، فقد تنبثق عنهما العدالة، كما تتولد النار من قدح حجرين، وبذلك يؤكد نورها الفكرة الموجودة في أذهاننا أقوى تأكيد.

- هذا هو المنهج السليم الذي لا يستطيع أن نتبع غيره.

- والآن، فإذا أطلقنا اسماً واحداً على شيئين أحدهما أكبر من الآخر، فهل يكون اختلافهما راجعاً إلى ما يطلق عليهما بفضله اسم واحد، أم ما يكونان بفضله متماثلين.

- بل ما يكونان بفضله متماثلين.

- وإذن فالإنسان العادل لا يختلف عن الدولة العادلة في كل ما يتعلق بصفة العدالة، وإنما يشبهها في ذلك.

- أجل، إنها يشبهها.

- على أننا قد رأينا أن العدالة تتحقق في الدولة إذا ما قامت كل طبقة من الطبقات التي تكونها بما يتعين عليها أداؤه، ورأينا من جهة أخرى أن الدولة تكون عاقلة، شجاعة، حكيمة، بفضل ميول وصفات معينة تتوافر في تلك الطبقات ذاتها.

- هذا صحيح.

- فإذا ما اهتدينا، يا صديقي، إلى نفس هذه الصفات في الفرد، فسيكون حكمنا هو أنه يستحق الأسماء نفسها التي أطلقناها على الدولة، لأن لديه الميول نفسها.

- هذا ضروري.

- وإذن فها نحن أولاء قد عدنا إلى المسألة البسيطة، ألا وهي أن نعرف إن كان للنفس تلك الصفات الثلاث أم لا.

- أهذه مسألة بسيطة؟ إنها لا تبدو لي بسيطة على الإطلاق! وأعتقد يا سقراط أن المثل السائر كان على حق حين قال إن الأشياء القيِّمة صعبة المنال دائماً.

- لا شك في ذلك، وإني لأود أن أصارحك برأيي، وهو أنني أخشى أن نتمكن من الوصول إلى الحقيقة القاطعة في هذه المسألة باتباع ذلك المنهج الذي نتبعه الآن في مناقشتنا. فالطريق الذي يؤدي بنا إلى هذا الهدف أطول وأعقد من ذلك. ومع ذلك، فربما أمكننا الاهتداء إلى جواب يقف على المستوى نفسه الذي بلغنا حتى الآن في أبحاثنا.

- ألا يكفي ذلك؟ إنني شخصياً مكتفٍ بذلك الآن.

- فلا تخشَ شيئاً إذن، وامضِ في بحثك.

ينبغي علينا أن نسلم بأن العناصر نفسها والصفات التي تظهر في الدولة، تتمثل في كل فرد منها أيضاً. ذلك لأن الدولة لا تستمد هذه الصفات إلا منا، من المحال أن يتخيل المرء أن صفة الاندفاع التي نلمسها في الدول المشهورة بالعنف، كدولة التراقيين والإسكوذيين، وشعوب الشمال عامة، أو صفة الميل إلى العلم، التي نلمسها في بلدنا هذا، أو حب المال، الذي يمكننا أن نعدّه الصفة الأولى للفينيقيين وسكان مصر - أقول إن من المحال أن يتخيل المرء أن هذه الصفات لم تنتقل إلى الدولة من أفرادها.

- يقيناً.

- هذه نتيجة ضرورية لا يصعب كشفها.

- كلا بالتأكيد.

- وإنما الصعوبة في أن نبحث إن كان المبدأ الذي يتحكم في هذه الأنواع الثلاثة من التجارب واحداً، أم أن هناك مبادئ ثلاثة يؤدي كل منها وظيفته الخاصة؟ فهل نحن نكتسب المعرفة بمبدأ معين، ونغضب بمبدأ آخر، ونبحث عن لذة الطعام والجنس وما يماثلهما من المتع عن طريق مبدأ ثالث، أم أن النفس كلها تمارس عملها في كل عمل تؤديه؟ إنه لمن الصعب أن نقدم إجابة مرضية عن هذا السؤال.

- ذلك رأيي أيضاً.

- فلنحاول أن نبحث بهذه الطريقة فيما إذا كانت هذه المبادئ كلها ترجع إلى مبدأ واحد، أم أنها متباينة.

- أية طريقة تعني؟

- من الجلي أن الشيء نفسه لا يمكن أن يفعل وينفعل في جزء واحد منه بطريقتين متضادتين في آنٍ واحد، وبالنسبة إلى موضوع واحد. وهكذا فإننا إذ اهتدينا إلى أفعال أو انفعالات متعارضة بين المبادئ التي نتحدث عنها، فسنعلم أن ذلك راجع إلى أن هذه المبادئ كثيرة، وليست مبدأ واحداً.

- هذا صحيح.

- فلتفكر إذن فيما سأقوله لك.

- تكلم.

- أمِنَ الممكن أن يكون الشيء ساكناً ومتحركاً في الوقت نفسه وفي الجزء نفسه؟

- كلا بالتأكيد.

- فلنعبر عن هذا المبدأ على نحو أدق، حتى لا يكون هناك مجال للاختلاف في المستقبل. فإذا قال لنا امرؤ إن الشخص الذي يقف ساكناً ويحرك ذراعيه ورأسه هو

شخص متحرك وساكن في الآن نفسه، فأظن أننا سندرك خطأ هذا التفكير، وسنجيب بأن جزءً من هذا الشخص ساكن، والجزء الآخر متحرك، أليس كذلك؟

- بلى.

- فإذا ما استمر محدثنا في عناده وقال إن النحلة الدوارة التي يلعب بها الأطفال هي بأكملها متحركة وساكنة في آنٍ واحد، لأن مركزها ثابت، وهي تدور حول نفسها، وأن هذا القول يسري أيضاً على كل شيء يدور حول نفسه ويظل في مكانه - عندئذ سنرفض هذا القول، لأن الأجزاء التي تسكن هذه الأجسام وتتحرك بالنسبة إليها ليست واحدة، بل يجب أن نميز بين محورها ومحيطها، فهي ساكنة بالنسبة إلى المحور الذي لا يميل إلى أي جانب، ولكنها بالنسبة إلى المحيط متحركة دائرياً. فإذا ما تحرك المحور أثناء دورانها يميناً أو يساراً، وأماماً أو خلفاً، فلن تعود ساكنة في أي جزء منها.

- هذه هي الإجابة الصحيحة.

- فمن العبث إذن توجيه الاعتراضات على هذا النحو: فمثل هذا الاعتراض لن يؤدي بنا إلى الحيرة، أو إلى الاعتقاد بأن الشيء نفسه يمكنه في الوقت نفسه وفي الجزء نفسه منه، وبالنسبة إلى الموضوع نفسه، أن يفعل أو ينفعل على نحوين متضادين[1].

- هذا ما سأقول به، من جانبي على الأقل.

فاستطردت قائلاً: فلنسلم، على أية حال، بصحة هذا المبدأ، حتى لا نضطر إلى المضي في نقاشنا إلى ما لا نهاية، محاولين تفنيد كل الاعتراضات التي تسعى إلى النيل منه. وحسبنا أن نتفق على أنه لو بدا لنا هذا المبدأ مخطئاً في المستقبل، فستكون كل النتائج التي استخلصناها منه فاسدة.

- أجل، إنها متضادة.

---

(1) يعد هذا أول تعبير دقيق عن مبدأ التناقض في تاريخ الفلسفة.

– ألا ينبغي أن ننظر إلى التصديق والتكذيب، والرغبة في الشيء والنفور منه، والجذب والتنافر، على أنها أزواج من الأفعال أو الانفعالات المتضادة، أياً كانت هذه الأفعال والانفعالات؟

– أجل، إنها مضادة.

– وماذا تقول عن الجوع والعطش، والإرادة والتمني، والرغبات بوجهٍ عام؟ ألا تنتمي في رأيك إلى الطرف الإيجابي من الزواج التي تحدثنا عنها؟ فمثلاً، في حالة رغبة المرء في شيء، أليس لك أن تقول إن نفسه تميل إلى ما يرغبه، أو أنها تجذب إليها ما تريد تملكه. أو أنها بقدر ما تريد أن تنال شيئاً، تصدق على رغبتها، وكأنها تجيب بالإيجاب على سؤال باطن يرمي إلى تحقيق مأربها؟

– هذا صحيح.

– أما عدم الرغبة، وعدم التمني، والكراهية، فهي تنتمي إلى الطرف السلبي المضاد، مع الرفض أو النفور؟

- بالتأكيد.

– فإن سلمنا بذلك، فهل نقول عن الرغبات أنها تؤلف فئة خاصة، أبرزها هي ما نسميه بالجوع والعطش؟

– سنعترف بذلك

– أليست الأولى هي الرغبة في الأكل، والثانية هي الرغبة في الشرب؟

– بلى.

– فهل العطش، من حيث هو عطش، هو رغبة في النفس تتجه إلى أي شيء آخر غير الشرب وحده. أعني هل هو عطش لمشروب ساخن أو بارد، كثير أو قليل، أي بالاختصار، هل هو عطش إلى أي نوع بعينه، أم أن المرء يرغب في الشراب البارد إذا كان يشعر بالحر. بالإضافة إلى عطشه، ويرغب في الشراب الساخن إذا كان يشعر أيضاً بالبرد، ويرغب في كثير من الشراب إذا كان عطشه شديداً، وفي القليل منه إن كان بسيطاً؟ أما

العطش في ذاته، فلا يمكن أن يكون رغبة في شيء سوى موضوعه الطبيعي، أي الشراب في ذاته، مثلما أن الجوع ليس إلا الرغبة في الأكل.

- هذا صحيح، فكل رغبة، في ذاتها، لا تسعى إلا إلى موضوعها الطبيعي منظوراً إليه في ذاته. أما الرغبة في شيء محدد فترتبط بأعراض تضاف إليها.

- ولكن ينبغي أن نكون هنا على حذر، حتى لا نضطرب أمام الاعتراض القائل إن المرء لا يرغب في الشراب فحسب، بل في شراب طيب، ولا في الأكل، وإنما في أكل طيب، على أساس أن المرء يرغب بطبيعته في الأشياء الطيبة، وأنه إذا كان العطش رغبة، فهو بالتالي رغبة في شيء طيب، سواء أكان موضوعه الشراب أم غيره، وإن الحال كذلك في بقية الرغبات.

- أعترف بأن للاعتراض وجاهته.

- ولكن من المؤكد أن كل الأشياء التي لها بطبيعتها صلة بشيء آخر، يكون أحدها مشروطاً إذا كان الآخر مشروطاً، وإن لم يكن الواحد مشروطاً، كان الآخر غير مشروط.

- لست أفهم ما تعني.

- أعني أن الشيء الأكبر ليس أكبر إلا بالنسبة إلى شيء آخر.

- هذا صحيح.

- أعني شيئاً أصغر منه، أليس كذلك؟

- بلى.

- وأن الشيء الأكبر جداً، ليس كذلك إلا بالنسبة إلى شيء أصغر جداً، أتسلم بهذا؟

- أجل.

- وهل تسلم بأن ما كان أكبر في وقت ما إنما كان كذلك بالنسبة إلى شيء أصغر منه، وما سيكون أكبر في المستقبل سيكون كذلك بالنسبة إلى شيء أصغر منه؟

- لا شك في هذا.

- وهذا المبدأ نفسه يصدق على علاقة الأكثر بالأقل، والزوج بالنصف، والأثقل بالأخف، والأسرع بالأبطأ، وما شابهها من الأمور، وكذلك على الحار والبارد، وما يماثلها.

- هذا صحيح.

- وفيما يتعلق بالعلم، أليس الأمر على هذا النحو ذاته؟ إن الهدف الحقيقي للعلم هو أن يكون للمرء معرفة بما يمكن أن يعرف في ذاته، دون أي قيد أو شرط. أما العلم الخاص المحدد فله موضوع خاص محدد. مثال ذلك أنه بعد اختراع الناس لعلم بناء المساكن، أصبحت هذه المعرفة مميزة عن غيرها من العلوم، وذلك بإطلاق اسم «العمارة» عليها.

- بلا شك.

- أليس ذلك راجعاً إلى أن لها طابعاً خاصاً، مختلفاً عن كل الآخرين؟

- بلى.

- وهذا الطابع الخاص، أليس راجعاً إلى أن لها موضوعاً محدداً؟ وهلا تتميز كل الفروع الأخرى للصنعة والمعرفة على هذا النحو ذاته؟

- هذا صحيح.

- فإذا كنت تفهم ما أقوله الآن، ففي إمكانك أن تدرك معنى ما قلته منذ قليل: ذلك لأن الأشياء التي يكون كل منها بطبيعته مرتبطاً بشيء آخر، لا يكون أحدها موصوفاً بصفة معينة إلا إذا كان الآخر موصوفاً بهذه الصفة ذاتها. ولست أرمي من ذلك إلى القول إن لها نفس صفات الأشياء التي ترتبط بها، كالقول مثلاً إن العلم بالأمور التي تفيد الصحة والشر هو ذاته خير أو شر. وكل ما أعنيه هو أنه عندما يكون موضوع علم الطب هو العلم في ذاته، أي عندما يكون له موضوع محدد، هو الصحة والمرض، فإنه يغدو لذلك بدوره علماً من نوع خاص، ومن هنا فإنا لا نعود نطلق عليه اسم العلم فحسب، وإنما نضيف إلى ذلك موضوعاً خاصاً، فنسميه علم الطب.

- لقد فهمت الآن، وأعتقد أنك على حق.

- فلنعد إذن إلى العطش. أليس ضمن الأشياء التي ترتبط بموضوع محدد، ما دام في أساسه عطشاً إلى شيء معين؟

- أجل، إلى الشراب.

- فإن كان المشروب المطلوب من نوع خاص، كان العطش أيضاً من نوع خاص. أما العطش في ذاته فليس عطشاً إلى مشروب كثير أو قليل، حلو أو مر، وليس على وجه

العموم عطشاً إلى مشروب محدد: فليس العطش وحده، وفي ذاته، من موضوع سوى الشراب في ذاته.

- هذا عين الصواب.

- وعلى ذلك، فنفس العطشان لا تهفو، من حيث هو عطشان، إلا إلى الارتواء. فهذا وحده هو ما يهفو إليه، وما يرغبه.

- هذا واضح.

- فإن حدث أن هفت تلك النفس العطشى إلى شيء مخالف، فلا بد أن يكون ذلك راجعاً إلى أن فيها مبدأ آخر غير مبدأ العطش الذي يقودها كالدابة نحو الشراب. إذ أنه ليس من الممكن، كما رأينا من قبل، أن يحدث المبدأ نفسه عن طريق الجزء نفسه، وبالنسبة إلى الموضوع نفسه، آثاراً متعارضة.

- هذا مستحيل فعلاً.

- وبالمثل، فمن الخطأ أن نقول عن يدي قاذف السهم إنها تقذف السهم وتجذبه في الآن نفسه، فالحقيقة أن إحداهما تجذبه والأخرى تقذفه.

- يقيناً.

- أليس صحيحاً أن بعض العطشى لا يرغبون أحياناً في الشرب؟

- أجل، كثيراً ما يحدث ذلك.

- فماذا نقول عن هؤلاء، سوى أن في نفسهم مبدأ يأمرهم بالشرب، وآخر ينهاهم عنه، وأن الآخر يختلف عن الأول ويتغلب عليه؟

- هذا ما أعتقده.

- ألا ترى أن المبدأ الذي يقوم بمثل هذه النواهي في النفس، إنما يأتي من العقل، بينما الاندفاع والميل يرجع إلى الانفعالات أو الأمراض؟

- يبدو لي ذلك.

– فلنا الحق إذن في أن نؤكد تميز كل من هذين المبدأين عن الآخر. فأما المبدأ الذي تفكر به النفس، فلنسمه العقل، وأما ذلك الذي تحب به، وتجوع به وتعطش، وتتعرض به لكل الانفعالات، فسنسميه شهوة لا عاقلة، ترتبط باللذة عند إشباع حاجات معينة.

– أجل، من الطبيعي أن نصل إلى هذا الحكم.

– فلنسلم إذن بأن لهذين المبدأين وجوداً في النفس البشرية. والآن، فهل ترى في الغضب وفي الجزء الغاضب من نفسنا مبدءاً آخر، أم أنك تعتقد أنه يرتبط بأحد المبدأين الآخرين؟

– ربما كان يرتبط بالثاني، أي مبدأ الرغبة.

– أما أنا فأميل إلى تصديق قصة سمعتها ذات يوم، هي أن ليونتيوس Leontios ابن أجلايون Aglaion كان ذات مرة عائداً من معبد «بيريه» ورأى خارج الجدار الشمالي جثثاً ممددة، شعر بالرغبة في إلقاء نظرة عليها، وأحس في الوقت ذاته بالنفور وحاول الابتعاد عنها، فظل لحظات يقاوم نفسه وقد حجب وجهه بيديه، ولكن الرغبة غلبته أخيراً، ففتح عينيه الواسعتين وهرع نحو الموتى هاتفاً: «فلتمتع عينيك أيها التعس بهذا المنظر الرائع!» .

– لقد سمعت هذه القصة بدوري.

– إنها لتشهد بأن الغضب قد يكون أحياناً في صراع مع الرغبة، وأن كليهما يختلف عن الآخر.

– هذا صحيح.

– ألسنا نلاحظ في مناسبات عديدة أن المرء عندما ينقاد لانفعالاته رغماً عن عقله، يلوم نفسه، ويثور ضد هذا الجزء من نفسه الذي تغلب عليه، وأن الغضب في هذا النوع من الصراع ينحاز إلى جانب العقل؟ ولكني لا أظن أنك لمست في نفسك، أو في الآخرين، حالات ينحاز فيها الغضب إلى جانب الانفعال بعد أن يكون العقل قد قرر أن ذلك خطأ.

– بالتأكيد.

– وكذلك فإن المرء عندما يقتنع بأنه قد أخطأ، فإنه، كلما زادت أخلاقه كرماً، يقل غضبه إذا ألحق به الشخص المظلوم آلام الجوع والبرد وغيرها من ضروب الأذى، إذا كان يرى فيها قصاصاً عادلاً، وعندئذ لا يثور غضبه عليه كما قلت من قبل.

- هذا حق.

- أما إذا رأى نفسه ضحية ظلم، فإنه يثور غضباً ويمتلئ انفعالاً، ويناضل من أجل ما يعتقد أنه العدل، ويتحمل بصبر آلام الجوع والبرد وغيرها من ضروب الأذى حتى يكتب له النصر، ولا يكف عن جهوده الباسلة حتى يشعر بالرضا، أو يموت دونها، أو حتى يهدئ عقله من روعه ويدعوه إلى الكف عن ثورته كما يدعو الراعي كلبه إلى الهدوء.

- إن تشبيهك لمطابق تماماً، خاصة وقد أكدنا أن المحاربين يخضعون مثل كلاب الحراسة للحكام، الذين هم رعاة المدينة.

- إنك تفهم فكرتي فهماً رائعاً، ولكن تأمل ذلك أيضاً.

- ما هو؟

- لقد اتضح لنا الآن أن الغضب هو عكس ما بدا لنا منذ برهة. فقد ذكرنا أنه عندما يمتلك النفس، يتجه إلى نصرة العقل.

- هذا عين الصواب.

- فهل هو متميز عن العقل أيضاً، أم أنه ليس إلا حالة من حالاته، بحيث لا تكون النفس مشتملة على ثلاثة أجزاء، وإنما على جزأين، هما العقل والرغبة، أم أن النفس أيضاً، شأنها شأن الدولة التي تشتمل على طبقات ثلاث هي الصناع والمحاربون والحكام، تنطوي على مبدأ ثالث هو الغضب، الذي يحارب في سبيل العقل، إن لم تفسده التربية السيئة؟

- لا بد أن يكون الغضب هو ذلك الجزء الثالث.

- أجل، إذا ثبت لنا أن الغضب يتميز عن العقل، مثلما أدركنا تميزه عن الرغبة.

- ولكن هذا أمر لا يصعب إثباته، إذ أن من اليسير إدراكه حتى في صغار الأطفال: فهم منذ ولادته يمتلئون غضباً، بينما يبدو أن العقل لا يتمثل مطلقاً في بعضهم، وأن بوادره لا تظهر لدى الجزء الأكبر منهم إلا فيما بعد.

- فهتفت: هذه ملاحظة رائعة حقاً! وأود أن أضيف أن سلوك الحيوانات يبرر ملاحظتك هذه، كما أن في وسعي أن أستشهد بكلمة لهوميروس ذكرتها من قبل في حديثنا هذا:

«ولام أوليس قلبه وهو يدق صدره بيديه».

ففي هذه العبارة ميّز هوميروس بوضوح بين شيئين مختلفين أحدهما يلوم الآخر: هما العقل الذي تدبر فيها هو خير وشر، والغضب الذي لا يعقل.

- هذا حق.

الفضائل في الفرد

ها نحن أولاء قد بلغنا شاطئاً بعد رحلة شاقة. ولكننا قد اتفقنا الآن على أن في النفس الإنسانية عين الأجزاء التي توجد في الدولة، وبنفس العدد.

- هذا صحيح.

- ألا يستتبع ذلك حتماً أن تكون الدولة الفرد متصفة بالحكمة بفضل مبدأ واحد، وعلى نحو واحد؟

- بلا شك.

- وأنهما يتصفان بالشجاعة بفضل مبدأ واحد، وعلى نحو واحد. وأن الاثنين يتصفان على النحو نفسه بكل فضيلة أخرى؟

- هذا ضروري.

- أليس لنا أن نقول كذلك، يا جلوكون، إن الإنسان يكون عادلاً، على النحو نفسه الذي تكون عليه الدولة عادلة؟

- هذه بدورها نتيجة لا خلاف فيها.

- ولكننا لم ننس بعد أن الدولة تكون عادلة إذا أدت كل طبقة من الطبقات التي تكونها وظيفتها.

- محال أن نكون قد نسينا هذا.

- وعلى ذلك فإن الفرد يكون عادلاً، ويؤدي وظيفته الحقة، إذا أدى كل جزء من الأجزاء المكونة له وظيفته.

- أجل، هذا أمر ينبغي تأكيده.

– أليست مهمة العقل هي أن يأمر، لأنه حكيم، ولأن مهمته هي أن يسهر على رعاية النفس بأسرها، على حين أن مهمة الغضب هي أن يطيع العقل ويعينه؟

– بلى.

– وأليس الانسجام بين الموسيقى ورياضة البدن، كما قلنا من قبل، هو الذي يبعث التوافق فيهما، وذلك بتعهده للمبدأ العاقل وتغذيته بجميل الآراء والمعارف، وبتهدئته للثاني، وبث الرقة والوداعة فيه، عن طريق الانسجام والإيقاع؟

– يقيناً.

– فإذا ما نشأ هذان الجزآن على هذا النحو، وهذبا هذا التهذيب، وعرفا كيف يؤديان واجباهما أمكنهما أن يتحكما في الرغبة، التي تشغل في نفسنا أكبر مكانة، والتي هي بطبيعتها نهمة لا تشبع، ولا ترتوي. فعندئذ يتيقظان لحراستها، لئلا تزداد الرغبة شدة وقوة إذا ما انغمست فيما يسمى بملذات البدن، فتأبى عندئذ أن تداوم على أداء مهمتها، وتحاول أن تمسك بزمام الحكم والسيطرة، مع أنها بطبيعتها أقل من ذلك شأناً، وتسعى إلى أن تقلب نظام الحياة بأسرها رأساً على عقب.

– يقيناً.

– أما بالنسبة إلى الأعداء الخارجيين، فإن هذين الجزأين هما الأقدر على رعاية النفس بأسرها، ومعها الجسم، وذلك عن طريق ما يقوم به أحدهما من تفكير وتدبير، وما يقوم به الآخر من نضال يطيع فيه أوامر الجزء المسيطر وينفذ أهدافه بما فيه من شجاعة؟

– هذا صحيح.

– وهكذا فإننا نسمي الفرد شجاعاً بفضل هذا الجزء الغضبي الثاني من طبيعته، وذلك عندما تتمسك القوة الغضبية في الإنسان، رغم ما تشعر به من آلام أو لذات، بالأحكام التي يضعها العقل بشأن ما ينبغي أن تخشاه وما ينبغي ألا تخشاه.

– تماماً.

– كما أننا نسمي الفرد حكيماً بفضل هذا الجزء الصغير الذي يحكم فيه والذي يصدر تلك الأحكام التي تحدثت عنها، والذي يكون لديه فضلاً عن ذلك، العلم بما ينفع كل جزء من الأجزاء الثلاثة، وبما يفيد المجموع الذي يكونونه جميعاً.

– هذا صحيح.

– وهلا يفيد هذه الأجزاء في صداقتها وانسجامها، أن ينعقد اتفاق الجزء الآمر والجزأين المأمورين على أن تكون القيادة للعقل، وألا يحاولا منافسته على السلطة قط؟

– لا شك في أن الانسجام لا يتم إلا على هذا النحو، سواء في الدولة وفي الفرد.

– وأخيراً، فالفرد يكون عادلاً بفضل مراعاة المبدأ الذي ذكرناه مراراً.

– بالطبع.

– والآن، فهل يوجد في نظرتنا إلى العدالة أي نوع من الغموض يجعلها تبدو مختلفة عما تبدت لنا عليه في الدولة؟

– لا أظن ذلك؟

– إن لدينا طريقة نثبت بها على نحو قاطع، إذا ظل الشك يساورنا، أنها هي ذاتها كما في الدولة، وذلك بإجراء مقارنة بسيطة.

– ما هي؟

– هب أننا أودعنا مبلغاً من المال لدى دولتنا أو أي فرد اكتسب بفضل طبيعته وبحكم تربيته نفس تكوينها، فهل يتصور أحد أن شخصاً كهذا يحتمل أن يختلس هذا المبلغ؟

– كلا.

– ألن يكون كذلك عاجزاً عن أن ينهب المعابد، أو أن يسرق أو يخون رفاقه في حياته الخاصة، أو الدولة في الحياة العامة؟

– أجل، إنه لن يستطيع ذلك.

– كما أنه لا يحنث بيمينه قط، ولا يخون عهداً من عهوده.

– محال أن يفعل ذلك.

– أما ارتكاب الزنا، وعقوق الوالدين، وعصيان الآلهة، فتلك آثام قد يقترفها أي إنسان إلا هو.

- بالتأكيد.

- أليس ذلك راجعاً إلى أن كل جزء فيه يقوم بما يجب عليه القيام به، سواء في ذلك الجزء الآمر والمطيع؟

- هو ذلك، وليس أي سبب آخر.

- فهل أنت مقتنع إذن بأن العدالة هي القوة التي تجعل الناس والدولة على هذا النحو، أما أنك تود أن نواصل بحثنا؟

- كلا بالطبع، إني لا أشك في ذلك قط.

- وهكذا تحقق حلمنا، أعني ذلك الحدس الذي جعلنا نشعر بأن المصادفة السعيدة قد هدتنا إلى صورة للعدالة منذ أن شرعنا في تأسيس دولتنا.

- هذا صحيح.

- لقد كانت تلك الصورة البسيطة للعدالة، التي أعانتنا على أن نكشف الأصل، هي ذلك النظام البديع الذي ينبغي بمقتضاه لمن ولد ليكون حذّاء أن يقتصر على صناعة الأحذية، ولمن ولد ليكن نجاراً أن يقتصر على النجارة، وبالمثل في بقية الصناعات.

- هذا واضح.

- ولكن الواقع أن العدالة، على الرغم من ارتباطها الواضح بهذا المبدأ، لا تتعلق بأفعال الإنسان الظاهرة، وإنما بأفعاله الباطنة، وبما يختص به الإنسان وما يكون فيه قوام الإنسان. فالشخص العادل لا يسمح لأي جزء منه بفعل شيء خارج عن طبيعته، ولا يقبل أن يتعدى أي جزء من أجزاء النفس الثلاثة على وظائف الجزأين الآخرين، وإنما هو شخص يسود ذاته نظام تام، ويسيطر على نفسه بحيث يعيش على وفاق مع ذاته، ويبث الانسجام بين أجزاء نفسه الثلاثة، مثلما تنسجم الطبقات الثلاث في السلم الموسيقى، العليا والدنيا والوسطى، وما قد يوجد بينها من أنغام. فبفضل قدرته على الربط بين هذه العناصر في كل متوافق منسجم، بحيث يجعل من كثرتها وحدة - بفضل هذه القدرة وحدها يستطيع أن يقوم بأي عمل يتولاه، سواء في ذلك جمع المال، أو إشباع حاجاته

الجسمية، أو الاشتغال بالسياسة أو بالمعاملات التجارية. ففي هذه الميادين ينظر دائماً إلى السلوك العادل الشريف على أنه ذلك الذي يسهم في تحقيق هذا التوافق في النفس، ويرى الحكمة في العلم الذي يهدينا إلى مثل هذا السلوك. أما السلوك الظالم فهو نظره ذلك السلوك الذي يقضي على تلك الحالة المنسجمة، وأما الجهل فهو الرأي الذي يؤدي إلى مثل هذا السلوك.

- هذا صحيح كل الصحة يا سقراط.

فاستطردت قائلاً: وعلى ذلك فلا أظن أننا نكون قد جانبنا الصواب إذا أكدنا أننا قد اهتدينا إلى الإنسان العادل، والدولة العادلة، وإلى ماهية العدالة في كل منهما.

- كلا، بالتأكيد.

- فهل نعد ذلك أمراً مؤكداً؟

- أجل نستطيع أن نفعل ذلك.

- ليكن الأمر كذلك. والآن، فأظن أن من واجبنا الانتقال إلى بحث الظلم[1].

- هذا طبيعي.

- أليس الظلم بالضرورة تنافراً بين هذه الأجزاء الثلاثة، وفوضى وتعدياً من كل واحد على وظائف الآخرين، وثورة من جزء معين على الكل، بحيث يزعم السيطرة على النفس، على الرغم مما تقضي به الطبيعة التي جعلت منه مطيعاً للجزء الآمر بطبيعته؟ أظن أن الفوضى بين الأجزاء هي مبعث الظلم والتهور والجبن والجهل، وبالاختصار كل الرذائل.

- الحق أن لهذه كلها أصلاً واحداً.

- والآن، وقد عرفنا طبيعة الظلم والعدل، ألا تتبدى لنا طبيعة الأفعال العادلة والعدالة، وطبيعة الأفعال الظالمة بوضوح تام؟

(1) يعرض أفلاطون لموضوع الظلم بإيجاز في هذا الموضع، لأنه سيتوسع فيه فيما بعد (في الكتابين الثامن والتاسع).

- كيف ذلك؟

- ذلك لأن الطبيعتين تشبهان تماماً الأمور النافعة والأمور الضارة بها، وهما في النفس بمثابة هذه الأشياء في الجسم.

فسأل: كيف؟

- إن الأفعال العادلة تولد العدالة، والظالمة تولد الظلم.

- هذا ضروري.

- والصحة إنما تكون في وضع عناصر الجسم في ترتيب يخضع بعضها للبعض الآخر وفقاً للطبيعة. أما المرض فيكون في وضعها في ترتيب مخالف لترتيبها الطبيعي.

- هذا صحيح.

- مثلما أن العدالة تكون في وضع أجزاء النفس في ترتيب يخضع بعضها للبعض الآخر وفقاً للطبيعة، والظلم في وضعها في ترتيب مخالف لترتيبها الطبيعي.

- هذا صحيح.

- فالفضيلة هي إذن، على ما يتراءى لي، صحة النفس وجمالها وقوتها، أما الرذيلة فهي مرضها وقبحها وضعفها.

- هذا عين الصواب.

- ولكن ألا تسهم الأفعال الجليلة في تكوين الفضيلة، والوضيعة في تكوين الرذيلة؟

- بالتأكيد.

- فلم يبقَ أمامنا الآن إلا أن نبحث إن كان الأنفع للمرء أن يسلك وفقاً للعدالة، وأن يتصرف بأمانة وعدل، سواء عرف عنه هذا المسلك أم لم يعرف، أو أن يقترف الشر ويكون ظالماً، مع التهرب من العقاب، ومن ضرورة التكفير عما ارتكبه من إثم.

- ولكن، يبدو لي أن من العقيم أن نتوقف الآن لنبحث هذه المشكلة يا سقراط. ذلك لأنه إذا كانت الحياة لا تعود محتملة إذا فسد تركيب الجسم، حتى لو أعطي المرء ملذات العالم وكل ما فيه من سلطان وثروة، فكيف تكون محتملة إذا فسدت طبيعة مبدأ الحياة ذاته، حتى لو توافرت للمرء القدرة على فعل كل شيء، فيما عدا ما يخلصه من

الرذيلة وما يؤدي به إلى العدالة والفضيلة؟ إن فيما قلناه عن طبيعة العدل والظلم لخير دليل على ما أقول.

- الحق أنه من العقيم أن نفعل ذلك، ومع ذلك فما دمنا قد بلغنا المرحلة التي نرى فيها بكل وضوح أن ما نقوله هو الحقيقة، فليس لنا أن نوهن عزيمتنا في النهاية.

- كلا، بحق زوس، هذا ما يجب ألا نفعله قط.

فاستطردت قائلاً: والآن فلتقترب مني لتستمع إلى رأيي في عدد أنواع الرذيلة، أو على الأقل ما تجدر ملاحظته من أنواعها.

- إنني منتبه إليك، وما عليك إلا أن تتكلم.

- حسناً، إنني لا أرى، من وجهة النظر الرفيعة التي بلغناها في حديثنا، سوى شكل واحد للفضيلة، أما الرذيلة، فأرى لها أشكالاً متعددة.

فسأل: ماذا تعني؟

- أعني أنه يوجد من أنواع النفوس بقدر ما يوجد من أنواع متميزة من الحكومات.

- فكم هي هذه الأنواع؟

- إن للحكومات أنواعاً خمسة، وللنفوس بدورها أنواع خمسة.

- سمها إذن.

- إن نوع الحكومة الذي تتبعناه إلى الآن هو أحد هذه الأنواع، وإن يكن في وسعنا أن نطلق عليه اسمين: فإذا سيطر أحد الحاكمين على الباقين، كان ذلك النوع حكومة ملكية، وإذا تقاسم السلطة عدة أشخاص، كان أرستقراطية.

- هذا صحيح.

- فهذان إذن ليسا إلا نوعاً واحداً: إذ كان وجود عدة رؤساء أو وجود رئيس واحد لا يغير من قوانين الدولة الأساسية شيئاً، وذلك إذا كان هؤلاء القادة قد تلقوا التربية والتهذيب اللذين عرضا لهما.

- حقاً، إنه لا يغير شيئاً.

الكتاب الخامس

المرأة في الجمهورية

قال سقراط: هذه هي الدولة أو النظام، وهذا هو الفرد، وقد وصفناهما بالإصابة والصلاح، فإذا كان صوابا فكل ما سواهما خطأ ورديء، فنطلق هذه الأوصاف على تنظيم الدول وتكوين خلق الأفراد ويمكن رد الأنواع الردية إلى أربع صور.

جلوكون: وما هي تلك الصور؟

قال سقراط: وفيما أنا أتأهب لإيرادها بالترتيب كما لاحت لي الواحدة تلو الأخرى، مد بوليمارخوس يده وأمسك بثوب أديمانتوس عند الكتف إذ كان جالسا وراءه وهمس في أذنه بضع كلمات لم نسمع منها سوى قوله: أفندعه إذن يفلت، أم ماذا تفعل؟ فأجابه أديمانتوس بصوت جهوري: كلا البتة. فقلت لهما: فمن الذي لن تدعوه يفلت؟ أجاب أديمانتوس: هو أنت يا سقراط.

سقراط: ولماذا؟

أديمانتوس: لأنه يلوح لنا أنك تحجم، ضاربا على جانب مهم من الحديث، رغبة في التخلص من إيراده، ونراك واهما أننا لا ننتبه إلى تجاوزك عنه، مكتفيا بإشارة طفيفة إليه فحواها أن القاعدة القائلة أن «كل شيء مشاع بين الأصحاب» يمكن تطبيقها على النساء والأولاد.

سقراط: أفلست مصيبا في ذلك؟

أديمانتوس: بلى، على أن كلمة «مصيبا» كباقي الكلمات تفتقر إلى الإيضاح، فيلزم أن نعرف بأي الطرق العديدة الممكنة تطبق هذه الشيوعية، فلا تتأخر عن إفادتنا ما هي الطرق التي تقترحها، فلطالما توقعنا أنك تعين الحالات التي بها يولد الأطفال، وطريقة تربيتهم بعد ولادتهم، وبالأحرى أن تصف شيوعية النساء والأولاد التي تعنيها وصفا تاما، لأننا نرى أن لتطبيق هذه النظرية، خطأ كانت أو صوابا، علاقة كبيرة بحياة الدولة، والآن وقد لويت عنان البحث نحو نوع آخر من أنواع الحكومات قبلما توفي هذه النقطة حقها من البحث، رأينا من المناسب ما سمعتنا نقوله: أن لا ندعك تفلت قبلما تأتي على تبيان هذه الأشياء تبيانا تاما، كما أبنت غيرها.

فقال جلوكون: إنني أيضاً أضم صوتي إلى أصواتكم.

وهتف ثراسيماخوس: لا يكونن لديك أي شك، فهذا قرار بإجماع الآراء.

فقلت: إنكم لا تدرون ما تفعلون بمهاجمتكم لي على هذا النحو! فها أنتم أولاء تثيرون من جديد مشكلة هائلة في اللحظة نفسها التي بدأت فيها أهنئ نفسي على انتهائي من بحث تركيب هذه الدولة، وكنت سعيداً حين تركتم هذه الملاحظة العابرة تمر في سلام، وتتبعتم ما قلته لكم حينئذ. أما الآن وقد أحييتم هذه المسألة من جديد، فلا أظنكم تعلمون ما ستثيرونه من جدل. أما أنا، فقد تنبأت بذلك من قبل، وتركت هذا الموضوع جانباً، خشية أن يؤدي بنا إلى كثير من الصدام.

فقال ثراسيماخوس: عجباً! أتظننا قد أتينا هنا لنتسلى، أم لنسمع جدلاً ونقاشاً؟

فقلت: لقد جئنا لنتناقش دون شك، ولكن ليس إلى ما لا نهاية.

فقال جلوكون: لن يستكثر أي شخص عاقل عمره بأسره على مثل هذه المناقشات. ولكن لا تلق بالاً إلينا، وأجب عن أسئلتنا دون تردد، وأعرض علينا آراءك عن شيوع النساء والأطفال بين حراسنا، وعن تربية الأطفال في بداية عمرهم، منذ ولادتهم حتى سن التعليم المنظم، إذ يبدو أن هذه التربية على أعظم جانب من الصعوبة. فلتحاول إذن أن تذكر على أي نحو نقوم بها.

فقلت: إنك يا صديقي لا تدرك مدى صعوبة هذا الموضوع. فهو يثير من الشكوك أكثر مما صادفنا حتى الآن، ولن يؤمن أحد بأن من المستطاع تحقيق آرائي. وحتى لو آمن

بذلك، فسوف يشك في أنها خير الآراء في هذا الصدد. لهذا تروني متردداً في خوض هذا الموضوع، خاشياً أن تظنوه حديثاً عن نظام خيالي لا يتحقق.

فأجاب: لا تتردد، فإن مستمعيك أناس ليسوا بقصار النظر ولا بالعنيدين ولا متربصين بك شراً.

فقلت: يا صديقي المبجل، إنك تقول هذا لتشجعني دون شك.

فقال: أجل.

- ولكن أثر هذا الكلام فيّ هو عكس التشجيع تماماً. فلو كنت أنا نفسي مقتنعاً بصحة ما سأقول، لكان تشجيعك في موضعه. ذلك لأن الحقيقة لو كانت في متناول يد المرء، لكان في وسعه أن يتحدث بكل ثقة واطمئنان أمام مستمعين أذكياء في أهم الموضوعات التي تشغل ذهنه. أما إذا اقترح المرء رأياً وهو لا يزال في دور الشك والتنقيب، كما أفعل الآن، فإنه يكون عرضة للخطأ والزلل. وليس معنى ذلك أنني أخشى أن يسخر مني الغير، إذ أن هذا خوف صبياني، وإنما أخشى أن أنحرف عن جانب الصواب وأدفع أصدقائي معي إلى الخطأ في موضوعات يؤدي الخطأ فيها إلى أوخم العواقب. وإني لأبتهل إليك يا جلوكون ألا تثور لما سأقول الآن، وهو أني أؤمن بأن ذنب المرء حين يقتل شخصاً دون قصد، أهون من ذنبه حين يخدعه في معنى الجمال والخير، والعدل في النظم الاجتماعية. فالأجدر بالمرء إذن أن يتحمل هذه المخاطر مع أعدائه لا مع أصدقائه. ومن هنا فإن تشجيعك لا محل له.

فضحك جلوكون وقال: حسناً يا سقراط. إذا أوقعنا حديثك في خطأ ما، فسوف نعفيك من تهمة تضليلنا، وسنعلن أنك بريء من تهمة قتلنا وخداعنا. فلتطمئن إذن، ولتتحدث.

فقلت: حقيقة إن القاتل حين يعفى من سوء التدبير والقصد يكون بريئاً في نظر القانون. ومن الطبيعي أن أعامل على هذا النحو.

فقال: وإذن فليس هناك ما يمنعك من أن تتكلم.

فقلت: إذن، فعليّ أن أعود إلى موضوع كان من الواجب أن أعالجه من قبل، إذ أنني بعد أن عرضت للرجال وحددت دورهم، يحق لي أن أتحدث عن النساء كذلك، خاصة وقد ألححتم على ذلك.

إنني أرى أن تحديد الشروط التي ينبغي بمقتضاها للرجال الذين يولدون وينشأون على النحو الذي ذكرناه أن يتملكوا النساء والأطفال، وتحديد طرق معاملتهم لهم، هذا التحديد لا يتم على النحو الصحيح إلا إذا التزمنا الطريق نفسه الذي سرنا فيه منذ البداية، وذلك حين أخذنا على عاتقنا أن نكوّن محاربينا، في خطتنا هذه، وكأنهم كلاب حراسة ترعى القطيع.

- هذا صحيح.

- فلنواصل إذن هذا التشبيه، ونتصورهم يربون وينشّئون على النحو نفسه، ولنرَ إن كانت هذه الخطة صالحة أم لا.

- وكيف ذلك؟

- هذا ما أعنيه: أنعتقد نحن أن على إناث كلاب الحراسة أن تسهر كالذكور على حراسة القطيع، وتصطاد معهم وتسهم في كل ما يفعلون، أم أن عليها أن تلتزم بيتها، على أساس أنها لا تصلح إلا لرعاية صغارها، بينما ينصرف الذكور وحدهم إلى العمل وإلى حراسة القطيع؟

فقال: إن على الجنسين معاً أن يقوما بكل شيء سوياً، ولكن ليس لنا أن ننسى ضعف أحدهما وقوة الآخر.

فقلت: وهل من الممكن أن نعهد إلى حيوان بنفس عمل حيوان آخر، إن لم نغذه ونتعهده بالطريقة نفسها؟

- هذا محال.

- فإذا ما فرضنا على النساء نفس مهام الرجال، فعلينا أيضاً أن نعلمهن التعليم نفسه.

- أجل.

- وإذن فمن الضروري أن يأخذ النساء بنصيب من هذين الفرعين من التعليم، ومن فن الحرب، وأن يعاملن نفس معاملة الرجال.

- هذا ما يؤدي إليه كلامك.

- ولكن ربما كانت في هذه الاقتراحات أمور تبدو غريبة إذا خرجت إلى حيز التنفيذ، وذلك لمخالفتها للمألوف.

- قد يكون الأمر كذلك بالفعل.

- فماذا تراه أغرب ما فيها؟ لا شك أنه قيام النساء بالتدريب وهن عاريات تماماً مع الرجال في حلبة الرياضة، ولا أعني بذلك الصغيرات منهن فحسب، وإنما أعني المتقدمات منهن في السن أيضاً، كالشيوخ الذين يميلون إلى رياضة أبدانهم، مع انكماش أجسامهم وقبح منظرها.

- أجل، إن هذا ليبدو غريباً حقاً إذا تأملنا من خلال العُرف السائد.

- ولكن، ما دمنا قد بدأنا بعرض آرائنا، فليس لنا أن نخشى سخرية الساخرين، الذين ينتقدون ما نريد إدخاله من الجديد، لا في موضوع تربية النساء بدنياً فحسب، بل وفي تربيتهن الموسيقية والذهنية، وتعويدهن حمل السلاح وركوب الخيل.

- الحق معك.

- حسناً، وما دمنا بسبيل الإفصاح عن آرائنا، فلنبدأ بأغرب ما في هذا النظام، ولنبتهل إلى الساخرين أن يكفوا عن سخريتهم، وأن يكونوا جادين، وأن يذكروا أن الإغريق منذ زمن غير بعيد، شأنهم شأن معظم البرابرة اليوم، كانوا يجدون من المخجل ومن المضحك أن يرى الرجال بعضهم بعضاً وهم عراة، وأنه عندما بدأ الكريتيون ومن بعدهم الإسبرطيون يتدربون على رياضة أبدانهم، وجدت دعابات ذلك العهد مجالاً كبيراً في تلك البدع. أليس هذا رأيك؟

- بلى.

- ولكنهم حين أدركوا أن الأفضل لهم، في أدائهم لهذه التدريبات أن يكونوا عراة، من أن يخفوا جزءً من الجسم، لم يعد العري يبدو أمام أعينهم أمراً مضحكاً، بعد أن كشف

لهم العقل عما هو أصلح لهم. ومن هذا المثل يتبين لنا أن التافه وحده هو الذي يسخر من شيء غير منحط، وأن من يحاول الضحك ساخراً بشيء غير الحمق والرذيلة، إنما يرمي إلى هدف آخر غير الخير.

- هذا عين الصواب.

- وأول ما ينبغي أن نتفق عليه، هو مسألة إمكان تحقيق أفكارنا أو استحالته. ومن الواجب أن تعرّض هذه المسألة أمام الجميع، الهازل منهم والجاد، لنرى إن كانت الطبيعة البشرية للمرأة تسمح لها بمشاركة الرجال في أعمالهم، أم أنها عاجزة عن القيام بأي عمل من هذه الأعمال، أو هي تستطيع القيام ببعضها ولا تستطيع القيام بالبعض الآخر، وتحت أي هذه الفئات تندرج مهمة الخدمة العسكرية. أليس لنا أن نأمل، إذا ما بدأنا مثل هذه البداية الطيبة، أن نصل إلى نتيجة لها قيمتها؟

- بالتأكيد.

- فهل تود أن نناقش أقوال المعترضين بأن نضع أنفسنا مكانهم، حتى لا يقال عنا إننا استولينا على المواقع لخلوها من المدافعين؟

- لا شيء يمنعنا من ذلك.

- فلنتكلم إذن بلسانهم قائلين «ليس ثمة داعٍ، يا سقراط وجلوكون، لأن يعارضكما غيركما في هذه الآراء. فلقد أقررتما بنفسيكما، حين بدأتما تشيدان هذه الدولة، بأن من الضروري أن يؤدي كلٌّ مهنة واحدة فحسب، هي تلك التي تتفق وطبيعته».

إني لأسلم بأننا قد أقررنا بذلك، فهذا أمر واجب.

«فهل هناك من ينكر أن بين طبيعة الرجل وطبيعة المرأة فرقاً هائلاً؟».

لا أحد ينكر ذلك.

«وإذن، فلا بد من اختلاف العمل الذي يعهد به إلى كل منهما وفقاً لطبيعته».

لا شك في هذا.

«فكيف إذن يتسنى لك أن تتخلص من التخبط والتناقض، وقد ادعيت الآن أن على الرجال والنساء أن يؤدوا الأعمال نفسها، على الرغم من الفارق الهائل بين طبيعتيهما؟».

(ذلك هو اعتراضهم) فهل لديك أيها الصديق العزيز ما ترد به؟

فقال: إن الرد العاجل ليس بالأمر الهيِّن، وكل ما في وسعي الآن هو أن أناشدك أن تتولى أنت الرد عنا، أياً كان ذلك الرد.

فقلت: الحق أن هذه وغيرها، يا جلوكون، صعاب تبدت لي منذ أمد بعيد، ومن هنا كان خوفي وترددي في خوض مسألة القانون الذي ينظم امتلاك النساء والأطفال وتعليمهما.

- والواقع أن الأمر لا يبدو هيناً.

- كلا، بالتأكيد، ولكن هذا هو ما يتعين علينا عمله. إن وقوع الإنسان في حوض صغير، أو في بحر كبير، لا يغير شيئاً من واقع الأمر، وهو أن عليه أن يسبح.

- بلا شك.

- فعلينا إذن أن نبدأ السباحة بدورنا، ونحاول المضي في النقاش، عسى أن يقابلنا حوت يحملنا على ظهره، أو تنقذنا معجزة أخرى[1].

- أجل، هذا ضروري.

- فلنر إذن إن كان ثمة وسيلة للخروج من هذا المأزق. إننا نتفق بالفعل على أن من الضروري أن تتولى الطبائع المختلفة مهام مختلفة، وأن طبيعة المرأة، من جهة أخرى، مختلفة عن طبيعة الرجل، ومع ذلك فنحن نصرّ على أن تقوم هاتان الطبيعتان المختلفتان بالأعمال نفسها، أليس هذا هو ما نلام عليه؟

- هو ذاك.

- الحق أن لممارسة الجدل، يا جلوكون، تأثيراً فريداً في الناس.

- لِمَ؟

- لأنهم كثيراً ما يدخلون دون وعي في مناقشات يتخيلون أنها مجادلات عقلية، مع أنها ليست إلا ثرثرة، وذلك لعجزهم عن أن يدرسوا موضوعهم بتقسيمه تبعاً لفروعه

(1) الإشارة إلى قصة الموسيقار أريوت الذي اضطر، لكي يهرب من مؤامرة البحارة الكورنثيين، إلى القفز في البحر، حيث حمله حوت إلى الشاطئ في تارنتوم (هيرودوت، 1، 24).

المختلفة، ولتعلقهم بالألفاظ في محاولتهم إيقاع محدثهم في التناقض. فعملهم ليس نقاشاً، وإنما ثرثرة.

- الحق أن هذا أمر مألوف لدى الكثير من الناس. ولكن ألهذا علاقة بنا في بحثنا لمشكلتنا الحالية؟

- يقيناً، لأني أخشى أن نتردى نحن أيضاً في خلاف لفظي.

- وكيف ذلك؟

- ذلك لأننا نتمسك باللفظ، ونؤكد بإصرار تام - شأن الثرثار بحق - أنه ليس للطبائع المختلفة أن تتولى العمل نفسه، دون أن نقوم بأية محاولة نختبر بها نوع هذا الاختلاف أو الاتفاق في الطبائع، وإلى أي موضوع ننسبه، وذلك حين وكّلنا إلى الطبائع المختلفة أعمالاً مختلفة، وإلى الطبائع المتماثلة أعمالاً متماثلة.

- الحق أننا لم نختبر ذلك.

فاستطردت قائلاً: وإذن، فكأننا بذلك نتساءل عما إذا كان للصلع ولذوي الشعر من الرجال الطبيعة نفسها أم أن الطبيعتين مختلفتان، فإذا أدركنا اختلاف طبيعتهما، فإننا نمنع إحدى الفئتين من ممارسة مهنة صنع الأحذية إذا كانت الأخرى تمارسها.

- إن هذا ليكون أمراً مضحكاً بحق.

- ولكن، لِمَ كان مضحكاً؟ أليس ذلك لأننا حين وضعنا قاعدتنا لم نكن نرمي إلى إقرار اتفاق الطبائع واختلافها بمعناه المطلق، وإننا لم نكن نعني إلا ذلك النوع من الاختلاف والاتفاق، الذي يرتبط بالأعمال والوظائف ذاتها؟ لهذا قلنا إن الرجل والمرأة تكون لهما طبيعة واحدة، إذا كان لكل منهما موهبة ممارسة الطب، أليس كذلك؟

- بلى.

- أما الرجل الموهوب في الطب، والرجل الموهوب في النجارة، فلهما طبيعتان مختلفتان؟

- بالتأكيد.

- وعلى ذلك، فإن رأينا أن الذكور يختلفون عن الإناث في قدرتهم على صناعة معينة أو عمل خاص، فلنقل إن علينا أن نعهد بهذا العمل إلى أحد الجنسين فحسب. أما إذا

رأينا أن الاختلاف لا يرجع إلا إلى أن المرأة تلد والرجل ينجب، فليس معنى ذلك أن المرأة تختلف عن الرجل في المسألة التي نعرض لها، وسنظل نصر على رأينا أن على الحراس ونسائهم أن يتولوا الأعمال نفسها.

- ويكون لنا الحق في هذا الإصرار.

- فلنطلب الآن إلى من يعارضنا أن يذكر لنا ما هي الوظيفة أو العمل الذي يوجد في الحياة المدنية، والذي تختلف في أدائه طبيعة الرجل والمرأة وتتباين قدرتهما.

- عليه حقاً أن يذكر لنا ذلك.

- ربما رد علينا، كما ذكرت أنت نفسك منذ قليل، قائلاً إنه ليس من السهل الإدلاء سريعاً بجواب شافٍ، وأن الأمر يغدو هيِّناً إذا ما أمعنا التفكير فيه.

- هذا جائز.

- فهل تود أن نرجو معارضنا أن يتتبع رأينا، فربما أمكننا أن نثبت له أنه ليس في إدارة الدولة من مهمة تختص بها المرأة وحدها؟

- إني لأوافقك على ذلك.

- سنوجه إليه كلامنا متسائلين: ألم تكن تعني من قولك إن شخصاً ما قد وهب القدرة على شيء معين، وآخر لم يوهب مثل هذه القدرة، أن الأول يتعلمها بسهولة، والآخر بصعوبة، وأن في وسع الأول، بعد تعليم بسيط، أن يبلغ بكشوفه حداً أبعد كثيراً مما تعلمه، على حين أن الآخر لا يستطيع، بعد كثير من التعليم والتدريب، أن يحفظ ما تعلمه؟ أليس الجسم لدى الأول عبداً طيِّعاً للروح، ولدى الثاني عقبة في طريقها؟ أهناك علامة غير هذه، نميز بها في كل حالة الموهوب من غير الموهوب؟

فقال جلوكون: سيجيب بأن من المحال الإتيان بأية علامة أخرى.

- فهل تعرف مهنة بشرية لا يتفوق الرجال في كل مظاهرها على النساء؟ دعنا لا نضيع وقتنا بالتحدث عن النسيج وصناعة الفطائر والأطعمة، التي تجيدها النساء ويستحيل أن يغلبن فيها.

- حقاً إن أحد الجنسين يتفوق كثيراً على الآخر في كل حرفة، على وجه التقريب، ولا شك في أن كثيراً من النساء يفقن كثيراً من الرجال في أمور متعددة، أما إذ نظرنا إلى المسألة بوجه عام فالأمر كما تقول.

- وعلى ذلك، فليس في إدارة الدولة، أيها الصديق، من عمل تختص به النساء وحدهن من حيث هن نساء، ولا الرجال وحدهم من حيث هم رجال. ولكن لما كانت الملكات قد انقسمت بين الجنسين، فإن المرأة قادرة بطبيعتها على كل الوظائف، وكذلك الرجل، وإن تكن المرأة في كل شيء أدنى قدرة من الرجل.

- هذا صحيح.

- فهل يعني ذلك أن نعهد بكل شيء إلى الرجال من دون النساء؟

- كلا بالطبع.

- إن الأجدر بنا في رأيي أن نقول إن هناك نساء موهوبات في الطب وغيرهن لم يوهبن منه شيئاً، ونساء وهبن القدرة على الموسيقى وغيرهن لم يوهبنها.

- بلا شك.

- أليست هناك أيضاً نساء وهبن القدرة على الرياضة البدنية والحرب، وغيرهن لا يملن إلى هذه ولا إلى تلك؟

- أعتقد ذلك.

- ونساء محبات للحكمة، وغيرهن يبغضنها؟ ونساء يتصفن بالشجاعة، وأخريات بالجبن؟

- أجل.

- فهناك إذن نساء جديرات بالاشتغال بحراسة الدولة، وأخريات غير جديرات بذلك، إذ أن الصفات السابقة هي تلك التي اخترنا على أساسها حراسنا من الذكور؟

- أجل، إنها هي.

- ففي المرأة إذن، كما في الرجل، طبيعة تتلاءم مع حراسة الدولة، وكل ما في الأمر أن هذه الطبيعة لديها أضعف مما هي لدى الرجل.

- هذا واضح.

- فعلينا إذن أن نختار هذا النوع من النساء ليشاركن هذا النوع من الرجال حياة الحراس وواجباتهم، لأن قدرتهن تؤهلهن لذلك، ولأنهن يتشابهن في طبائعهن مع أولئك الرجال.

- لا بد أن نفعل ذلك.

- أليس لنا أن نعهد إلى الطبائع المتشابهة بالوظائف نفسها؟

- بلى.

- ها نحن أولاء إذن قد عدنا في نهاية الأمر إلى نقطة بدايتنا، وأدركنا أنه ليس مما يتعارض مع الطبيعة أن نربي الحراس النساء على الموسيقى وعلى الرياضة البدنية.

- هذا صحيح.

- وعلى ذلك، فليست القاعدة التي وضعناها خيالية أو مستحيلة التحقيق، ما دامت متفقة مع الطبيعة، بل إن القاعدة المتبعة اليوم، هي حقاً المضادة للطبيعة.

- يبدو لي ذلك.

- حسناً، لقد أخذنا على عاتقنا أن نبحث إن كانت قواعدنا هذه ممكنة التحقيق، وإن كانت هي الأصلح في الوقت ذاته.

- أجل.

- أما أن من الممكن تحقيقها، فهذا ما اتفقنا عليه الآن.

- هذا صحيح.

- وعلينا الآن أن نتبين إن كانت هي الأصلح.

- هذا أمر طبيعي.

- ألا تنفع التربية التي يتلقاها الرجل للنساء كذلك، إن كنا نود أن نربي حارسات للمدينة، ما دامت التربية موجهة إلى الطبيعة نفسها؟

- بلا شك.

- والآن، أود أن أعرف منك شيئاً.

- ما هو؟

- هو رأيك الخاص في الرجال. أتظن أن بعضهم خير أو شر من البعض الآخر، أم أنهم جميعاً متشابهون؟

- كلا، ليسوا متشابهين.

- فلننظر في الدولة التي شيّدناها، ولنتساءل أيهم، في رأيك، خير من الباقين: أهم الحراس، الذين يشبون على ما فرضناه عليهم من تعليم، أم الحذاؤون الذين هذبتهم حرفة صناعة الأحذية؟

- يا له من سؤال!

فأجبت: لقد فهمت. وإذن فالمحاربون هم أفضل المواطنين جميعاً.

- أفضلهم بكثير.

- وكذلك المحاربات أفضل من بقية النساء جميعاً.

- أجل.

- ولكن أهناك ما هو أنفع للدولة من تنشئة أفضل نوع من الرجال والنساء؟

- كلا، ليس هناك ما هو أنفع من ذلك.

- ولكن هذه النتيجة لا تتحقق في الرجال والنساء إلا باتباع النظام الذي حددناه للتعليم الموسيقي ورياضة البدن.

- هذا صحيح.

- ومن هذا نستنتج أن النظام الذي اقترحناه ليس ممكن التحقيق فحسب، بل هو أيضاً الأفضل للدولة.

- أجل.

- وإذن فعلى نساء الحراس أن يقفن عاريات، ما دمن سيكتسين برداء من الفضيلة. وعليهن أن يشاركن الرجال في الحرب، في كل الأعمال التي تتعلق بحراسة الدولة، دون

أن يقمن بأي عمل آخر. وكل ما في الأمر أن علينا أن نعهد إليهن بأسهل هذه الأعمال، بالقياس إلى ما يقوم به الرجال، وذلك نظراً إلى ضعف جنسهن. أما الرجل الذي يسخر لمرأى نساء عاريات يتدربن من أجل كمال أجسامهن، فإنه «يجني ثمار الضحك قبل أن تنضج»[1]، ولا يعلم لماذا يُضحك، بل لا يدري ما هو فاعل. ذلك لأن أصدق الأمثال هو ذلك الذي يقول إن المفيد جميل دائماً، والضار هو القبيح.

– بالتأكيد.

إلغاء الأسرة بين الحراس:

– ها نحن أولاء قد اجتزنا أولى العقبات في الموضوع الذي نبحثه، وأعني به أحكام القانون الخاص بالنساء. فنحن لم نكن فقط على صواب حين قلنا إن كل الأعمال يجب أن تقسم بين الحراس والحارسات، بل لقد أثبتت محادثتنا أيضاً أن هذه القاعدة ممكنة التحقيق ومفيدة.

– الحق أنك اجتزت الآن عقبة كأداء.

فاستطردت قائلاً: ستعترف بأنها ليست كأداء، إذا ما استمعت إلى تلك التي تليها.

– فلنتحدث إذن، ولتعرضها علينا.

– إنها تتعلق بالقانون الذي يتلو من القانون الحالي ومن القوانين السابقة عليه.

– وما هو؟

– هو أن نساء محاربينا يجب أن يكنّ مشاعاً للجميع. فليس لواحدة منهن أن تقيم تحت سقف واحد مع رجل بعينه منهم. وليكن الأطفال أيضاً مشاعاً، بحيث لا يعرف الأب ابنه ولا الابن أباه.

– الحق أن إقرار هذا القانون أصعب من إقرار سابقه، وكذلك إثبات إمكان تحقيقه ومدى ما يرجى منه من فائدة.

(1) بيت محور للشاعر بندار (الفقرة 209).

فقلت: أما من حيث فائدته، فلا أظن أحداً ينكر ما في القول بشيوع النساء والأطفال من نفع جزيل، إن أمكن تحقيقه، وإنما تكون الصعوبة الكبرى في بحث إمكان هذا الاقتراح.

– الحق أن الأمرين معاً يثيران اعتراضات عديدة.

– إنك تجمعهما سوياً، أما أنا، فأود أن أتخلص من أحدهما، إذا وافقت على أن الاقتراح مفيد، وأود أن أقصر البحث على مسألة إمكان أو استحالة تنفيذه.

– إني أراك تسعى إلى المراوغة، ولكن عليك أن تبرهن على المسألتين معاً.

فأجبت: لا مفر لي من تحمل هذه المشقة. ولكني أطلب إليك أن تسدي إليّ جميلاً، هو أن تدعني أسرع في الخيال قليلاً، كما يفعل أولئك الكسالى الذين اعتادوا أن يسبحوا في أحلام اليقظة كلما ساروا على انفراد. فهؤلاء الناس لا يبحثون في الوسيلة المؤدية إلى تحقيق أية رغبة من رغباتهم، بل لا يعبأون بهذا الأمر قط، وإنما يخشون أن يصيبهم العناء إذا بحثوا في إمكان تحقيق ما يصبون إليه أو استحالته. فهم يتصورونه متحققاً، وبهذا وحده يخيل إليهم أنهم قد امتلكوا كل شيء، فتراهم يعددون ما سيفعلونه عندما تتحقق رغباتهم، ويزيدون بذلك أنفسهم خمولاً فوق خمولها الطبيعي. وهاأنذا أحذو حذوهم، وأساير نفسي في ضعفها، فأرجئ مسألة إمكان تحقيق هذا الاقتراح إلى ما بعد، وأفترض الآن أنه ممكن، فابحث، إذا سمحت لي، في كيفية تنظيم الحكام لطريقة تنفيذه، وأبين كيف أن تحقيقه يجلب للدولة والحراس فوائد لا نظير لها. هذا ما سأحاول بحثه معك أولاً، أما الباقي، فسنبحثه فيما بعد، إن وافقت على ذلك.

– إنني أوافقك، فلتبدأ بحثك.

فاستطردت قائلاً: إنني لأعتقد أنه إذا كان حكامنا جديرين بهذا الاسم، وإذا كان معاونوهم من الحراس مشابهين لهم، فسينفذ هؤلاء الأخيرون ما يؤمرون به عن طيبة خاطر، كما أن الأولين سيراعون في أوامرهم قوانين الدولة، أو يتبعون روحها في المسائل التي نترك تقديرها لهم.

– هذا طبيعي.

- فإن كنت مشرعاً، فعليك أن تختار للرجال الذين انتقيتهم أقرب النساء إلى طبيعتهم، ثم تجمع بين هؤلاء وأولئك، فيكون للجنسين معاً المسكن نفسه والطعام نفسه، ما دام من المحظور على أحد أن يملك شيئاً لنفسه، ويعيشون سوياً، ويختلطون معاً في الرياضة البدنية وفي بقية التدريبات، ويشعرون برابطة قوية تجمع بينهم بالطبيعة. أليس من الضروري أن يحدث هذا؟

فقال: ربما لم تكن هذه ضرورة هندسية، ولكنها ضرورة قامت على الحب، وهي بالنسبة إلى البشر أقوى وأقدر على الجمع بينهم من الضرورة الأولى.

فقلت: هذا صحيح، ولكن ترك الاجتماع بين الزواج، أو أي عمل آخر مشترك بينهم، يتم اتفاقاً دون نظام، هو أمر لا تقره الشرائع ولا يسمح به الحكام في أي مجتمع يحيا مواطنوه حياة فاضلة.

- الحق أن هذا لن يكون أمراً مستحباً.

- فمن الواضح إذن أننا نود أن تكون الزيجات أقدس ما يمكن أن تكون، وهذه القداسة تتوافر في الزيجات التي تجلب أفضل النتائج.

- هذا رأيي تماماً.

- فكيف نحصل على أفضل النتائج؟ ذلك ما لا يتعين عليك إجابته يا جلوكون، إذ أنني أرى في بيتك عديداً من كلاب الصيد والطيور الأصيلة، ولا بد أنك لاحظت شيئاً في مسألة التزاوج والتناسل بينها.

- وما هو؟

- ألا يوجد، بين هذه الحيوانات ذاتها، ما هو خير من الباقين، وأن تكون كلها أصيلة؟

- بالطبع.

- فهل تسمح بأن يتناسل الجميع دون تمييز، أم أنك تحرص على أن يتناسل أصلحها فحسب؟

- الأصلح.

- وأيها تفضل لهذا الغرض: الأصغر، أم الأكبر، أم الناضجين؟

- أفضل الناضجين.

- وإن لم توجه مثل هذه العناية إلى تناسل طيورك وكلابك، فإن نوعها سيتدهور كثيراً، أليس كذلك؟

- بلى.

- وهل الأمر على خلاف ذلك في حالة الخيل وغيرها من الحيوانات؟

- محال أن يتغير.

- يا إلهي! إننا سنحتاج إلى مهارة فائقة في حكامنا، إن كان هذا يصدق على جنس البشر أيضاً.

- إنه لكذلك قطعاً، ولكن لم كان يتعين أن تتوافر فيهم هذه المهارة؟

- ذلك لأنه سيكون عليهم أن يستخدموا كميات كبيرة من ذلك الدواء الذي تحدثنا عنه من قبل[1]. إذ يبدو أن طبيباً واحداً، حتى لو لم يكن ماهراً قط، يكفي لمعالجة أناس لا يحتاجون إلى أدوية، وإنما يودون أن يتبعوا نظاماً دقيقاً في المأكل فقط، أما إذا كان استخدام الأدوية ضرورياً، فسيقتضي ذلك طبيباً ماهراً.

- هذا صحيح، ولكن ما الذي ترمي إليه من كل ذلك؟

- يبدو لي أن الحكام سيضطرون إلى أن يلجأوا كثيراً إلى الكذب والخداع من أجل نفع تابعيهم. ولقد قلنا من قبل إن هذا النوع من الكذب نافع بوصفه دواء.

- إن لنا كل الحق في أن نقول ذلك.

- وهكذا يبدو أن هذا المبدأ السليم سيلعب في الزواج وفي إنجاب الأطفال دوراً ليس بالهيِّن.

---

(1) الدواء المقصود هنا هو ذلك الذي ورد ذكره من قبل، وهو إباحة الكذب بوصفه دواء لحالات معينة، على ألا يقوم به إلا حكام مخلصون.

– وكيف ذلك؟

– من الضروري، تبعاً للمبادئ التي أقررناها، أن يتزاوج هذا النوع الرفيع من الجنسين على أوسع نطاق ممكن، وأن يتزاوج النوع الأدنى على أضيق نطاق ممكن. ولا بد من تربية أطفال الأولين، لا الآخرين، إن كنا نود أن نحتفظ للقطيع بأصالته. ومن الناحية الأخرى، فعلى الحكام أن يدركوا وحدهم سر هذا الإجراء، كيما يتجنبوا على قدر استطاعتهم كل خلاف داخل قطيع الحراس.

– هذا عين الصواب.

– وعلى ذلك، فسنقيم احتفالات نجمع فيها بين الشبان والشابات ونقدم فيها القرابين، ونعهد إلى شعرائنا بتأليف أناشيد تلائم حفلات الزواج. أما عدد هذه الاجتماعات السنوية، فسنترك تحديده للحكام حتى يستطيعوا أن يحتفظوا بعدد السكان ثابتاً بقدر الإمكان، مع حساب ما يمكن أن تستتبعه الحروب والأمراض وغيرها من الحوادث من خسائر. فعليهم أن يحرصوا بقدر الإمكان على ألا تغدو دولتنا كبيرة أو صغيرة أكثر مما ينبغي[1].

– هذا حسن.

– يبدو لي أن عليهم اختراع نوع من القرعة المدبرة، التي يظن معها الأعضاء الأقل شأناً أن السبب في نتيجة الاقتراع هو سوء حظهم لا تدبير الحكام.

– تماماً.

– وفضلاً عن ذلك فإن الشبان الذين يبلون بلاءً حسناً في الحروب وغيرها من المهام، يمنحون مكافآت وامتيازات منها زيادة عدد مرات معاشرتهم للنساء، إذ أن تلك في الوقت ذاته ذريعة معقولة للحصول منهم على أكبر عدد ممكن من الأطفال.

(1) يلاحظ أن تحديد النسل، على النحو الذي يدعو إليه أفلاطون مستحيل لأن قواعد الزواج التي يدعو إليها تقتصر على طبقة الحراس وحدها، ولا تمتد إلى الطبقة الدنيا، التي تؤلف العدد الأكبر من سكان الدولة.

- هذا صحيح.

- أما الأطفال، فعندما يولدون، يعهد بهم إلى هيئة تتولى شؤونهم، تتكون إما من رجال أو من نساء، وإما من الجنسين معاً، ما دامت المهام العامة مشتركة بين الرجال والنساء.

- حسناً.

- ومن الواجب أن يعنى هؤلاء الموظفون بأبناء صفوة المواطنين، ويعهدوا بهم إلى مربيات، يقطن وحدهن مكاناً خاصاً من المدينة، أما أطفال المواطنين الأقل مرتبة، وأولئك الذين يولدون وفي أجسامهم عيب أو تشويه، فعليهم أن يخبئوهم في مكان خفي بعيد عن الأعين[1].

- أجل، إذا أردنا المحافظة على نسل الحراس.

- وعليهم أن يعنوا بتغذية الأطفال، وينقلوا الأمهات إلى دور الحضانة عندما تمتلئ أثداؤهن باللبن، مع اتخاذ كل التدابير الكفيلة بألا تتعرف الأمهات على أطفالهن. فإن لم يكن في وسع الأمهات أن يرضعن، فلا بد من إيجاد مرضعات. ومن الواجب تحديد الوقت الذي تقوم فيه الأمهات بالرضاعة بحيث لا يقمن بالسهر على الأطفال، لأن هذه وغيرها من الأعمال من شأن المربيات والخدم.

- إن هذه التدابير من شأنها أن تجعل الأمومة أمراً هيّناً بالنسبة إلى نساء الحراس.

- هكذا ينبغي أن تكون، ولكن لنواصل بحث موضوعنا. لقد قلنا إن إنجاب الأطفال يجب أن يتم بواسطة أناس ناضجين.

- هذا صحيح.

- ألا تظن معي أن المدة المعتادة لهذا النضوج هي عشرون عاماً للمرأة وثلاثون للرجل؟

- أي الأعوام تعني؟

(1) قد يكون في هذا دعوة إلى قتل الأطفال المشوهين، على النحو الذي كان متبعاً في أسبرطة.

– أعني أن للمرأة أن تنجب للدولة أطفالاً منذ سن العشرين حتى الأربعين، أما الرجل، فبعد أن يجتاز «أشد فترات العمر حماسة للسباق»، يظل ينجب للدولة أطفالاً حتى الخامسة والخمسين.

– الحق أن هذه هي الفترة التي تبلغ فيها القوى الجسمية والذهنية، عند الجنسين، أقصى مداها.

– فإذا حاول رجل أن ينجب أطفالاً للدولة قبل هذه السن أو بعدها، فستتهمه بأنه آثم في حق الدين والعدل، إذ أنه، لو أفلح في إخفاء ميلاد أطفاله، فمعنى ذلك أنه يأتي للدولة بأطفال لم يقترن مولدهم ببركات القرابين والصلوات التي يقوم بها الكهنة والكاهنات وكل هيئة دينية في الدولة لكل زواج، مبتهلين أن تنجب الصفوة المختارة من الناس أبناء خيراً منهم، وأن ينجب النافعون للدولة أطفالاً أنفع لها منهم. أما هذا الذي يفعله أولئك، ففيه مخالفة وإباحية شنيعة.

– هذا حسن.

– وينطبق الحكم نفسه على الرجل الذي بلغ سن النضوج، حين يحاول أن ينجب من امرأة بلغت السن نفسه دون أن يكون الحاكم قد جمع بينهما: إذ أن الطفل الذي يهباه للدولة في مثل هذه الظروف، دون أن يكون القانون أو الدين قد باركهما، لا يكون بالنسبة إلينا إلا لقيطاً.

– فإذا تجاوز الرجل أو المرأة سن الإنجاب للدولة، فأرى أن نترك للرجال حرية الاختلاط بمن يشاؤون من النساء، فيما عدا بناته، وبنات بناته، أو أمه أو جدته، ونترك للنساء الحرية نفسها، مع استثناء الأبناء والآباء والأحفاد والأجداد. ولكننا إذ نترك لهم تلك الحرية، ينبغي أن ننبههم إلى أن يحرصوا كل الحرص على ألا ينجبوا للدولة أي طفل، فإذا لم تفلح احتياطاتهم، فليضعوا في أذهانهم أن يتخلصوا منه لأن الدولة لن تستطيع أن تربي طفلاً كهذا.

– تلك تدابير حكيمة. ولكن على أي نحو يميزون آباءهم وبناتهم وغيرهم من الأقارب الذين ذكرتهم؟

- لن يستطيعوا تمييزهم قط. وإنما ينبغي أن ينظر الرجل، منذ الوقت الذي يبدأ فيه زواج، إلى كل الأطفال الذين يولدون في الشهر السابع أو العاشر، الذكور منهم على أنهم أبناؤه، والإناث على أنهن بناته، وعلى هؤلاء الأطفال أن يدعوه بالأب، وعليه أن يعد أبناء هؤلاء أحفاداً له، كما يعدونه هم جداً لهم، وامرأته جدة لهم. كذلك ينبغي أن ينظروا إلى الأطفال الذين يولدون في الفترة التي ينجب فيها آباؤهم وأمهاتهم على أنهم أشقاء وشقيقات لهم، وبهذا يمتنعون فيما بينهم، كما ذكرت، عن كل اختلاط جنسي. ومع ذلك فإن القانون يسمح بزواج الأخ من الأخت، إذا شاء الاقتراع ذلك، وإذا ما أيدته نبوءة دلف.

- هذا عين الصواب.

- على هذا النحو، أو ما يشابهه، سيكون شيوع النساء والأطفال بين الحراس في الدولة. وعلينا الآن أن نثبت في حوارنا إن كانت هذه الطريقة ستتفق مع بقية أركان دستورها، وتمثل أسمى قواعده. أليس كذلك؟

- بلى.

- أليس علينا، لكي نصل إلى اتفاق، أن نتساءل ما هو أعظم خير يجب على المشرع أن يضعه نصب عينيه في سن قوانينه التي تكفل النظام في الدولة، وما هو أكبر شر يحرص على تجنبه فيها، وكذلك إن كانت اقتراحاتنا تتمشى مع ذلك الخير وتبتعد عن ذلك الشر؟

- هذا ضروري ولا شك.

- أليس أشر ما في الدولة هو ما يمزق وحدتها ويفرقها أشتاتاً، وأفضل خير فيها هو ما يجمع شملها ويوحدها؟

- لا بد أن يكون الأمر كذلك.

- ولكن أليس ما يجمع بين الناس هو اشتراكهم في المسرات والآلام، عندما يشعر كل المواطنين، على قدر المستطاع، بالقدر نفسه من الأفراح لما يصيبهم من نجاح، أو الأحزان لما يصيبهم من إخفاق؟

- هو كذلك بالتأكيد.

- وبالعكس، أليس ما يفرق وحدتهم هو الأنانية في الأفراح والأحزان، عندما يمتلئ البعض فرحاً والبعض الآخر حزناً من جراء حادث يقع للدولة، أو لأفراد فيها؟

- بلا شك.

- هذه الفرقة بين الناس إنما ترجع إلى أنهم، في المجتمع، لا يستخدمون كلمات «ملكي»، و«ليس ملكي» و«لغيري»، و«ليس لغيري»، بالنسبة إلى أشياء واحدة.

- تماماً.

- وعلى ذلك فأصلح الدول هي تلك التي يستخدم فيها أكبر عدد من المواطنين هذه الكلمات بمعنى واحد، وبالنسبة إلى نفس الأشياء.

- إنها هي الأصلح بالفعل.

- مثل هذه الدولة أشبه ما تكون بفرد واحد. فعندما يشعر المرء منا بألم في إصبعه مثلاً، فإن المجموع الذي يكونه الجسم وللنفس، والذي يخضع لمبدأ واحد يحكمه، يشعر بالألم نفسه، ويتألم الكل مع العضو الجريح، ومن هنا نقول إن الإنسان يحس ألماً في إصبعه، وكذلك نقول عن كل عضو آخر في الإنسان إن الإنسان كله هو الذي يتألم، أو يسر إذا تم له الشفاء.

فقال: إن الأمر لكذلك بالفعل. ولأقل رداً على سؤالك إن خير حكم في الدولة هو الذي يقترب كل الاقتراب من أنموذج الفرد.

- فإذا وقع لمواطن واحد أمر، خيراً كان أم شراً، فإن دولة كهذه هي التي أسارع إلى القول إن هذا الأمر وقع لجزء منها، وتطرب أو تتألم معه.

- هذا ما ينبغي أن يكون، إن كان تنظيم الدولة سليماً.

- فعلينا الآن أن نعود إلى دولتنا، ونرى إن كانت النتائج التي انتهينا إليها في حديثنا تنطبق عليها بوجه خاص، أو تنطبق بصورة أكمل على دولة أخرى.

- فلنبحث هذه المسألة إذن.

- أليس في بقية الدول، كما في دولتنا، حكام ورعايا؟

- بلى.

- ألا يطلق عليهم جميعاً اسم المواطنين؟

- بلا شك.

- ولكن، إلى جانب اسم المواطنين هذا، ماذا يطلق الشعب في الدول الأخرى على حكامه؟

- إنه يطلق عليهم اسم السادة في معظم هذه الدول. أما في الديمقراطيات، فيسميهم حكومة فحسب.

- وأي اسم يطلقه الشعب في دولتنا على حكامه، إلى جانب اسم المواطنين؟

- إنهم في نظره حماة وراعون له.

- وكيف ينظر هؤلاء إلى الشعب؟

- إنهم ينظرون إليه على أن أفراده هم دافعو أجوره ومقدمو غذائه.

- وكيف يعامل حكام الدول الأخرى شعوبهم؟

- كالعبيد.

- وكيف يتعامل الحكام فيما بينهم؟

- كزملاء في السيطرة.

- وفي دولتنا؟

- كحراس لقطيع واحد.

- ألا يحدث في الدول الأخرى أن يعامل حاكم زميلاً له معاملة الصديق، وآخر معاملة العدو؟

- هذا ما يحدث في كثيراً من الأحيان.

- عندئذ يعتقد، ويقول، إن مصالح صديقه هي مصالحه، أما مصالح الآخرين فليست من شأنه.

- أجل.

– ولكن، أهناك من بين حراسك من يمكنه أن ينظر إلى أحد زملائه أو يعامله على انه غريب عنه؟

– هذا محال، ما دام يؤمن بأن كل من يراهم إخوة له أو أخوات وآباء أو أمهات، وأبناء أو بنات، وأحفاد أو أجداد.

فقلت: هذا حق، ولكن هل تود أن يقتصر الأمر على استخدام أسماء الأقارب هذه، أم أنك تود أيضاً أن يسلك المواطنون بأسرهم وكأنهم أسرة حقيقية، وأن يبدوا لآبائهم كل ما يأمر به قانون الأبوة من تبجيل ورعاية وخضوع لأولئك الذين بعثونا إلى الوجود، وإلا لما كان لهم أن ينتظروا خيراً من الآلهة، ولا من الناس، إذ أنهم لو سلكوا على نحو مخالف لما طلبناه منهم، لكانوا في ذلك منحازين إلى جانب الإثم والظلم. أليست هذه في رأيك هي القواعد التي يتعين على كل المواطنين أن يرددوها على مسامع الأطفال، حتى يسلكوا بمقتضاها إزاء أولئك الذين ننبئهم بأنهم آباؤهم أو أقرباؤهم على أي نحو آخر؟

فقال: الحق أن هذه هي القواعد، لأنه من التناقض أن يرددوا بألسنتهم دائماً أسماء الأقارب هذه، دون أن يطبقوها على سلوكهم.

– ففي دولتنا يتمثل ما قلناه من قبل أكثر مما يتمثل في أية دولة أخرى، إذ أنه لو أصاب مواطنيها خير أو شر، فسيقول كل فرد آخر إن شؤونه هو ذاته تسير على ما يرام، أو على غير ما يرام، وبذلك يستخدمون جميعاً هذه الكلمات بمعنى واحد، وبالنسبة إلى الأشياء نفسها.

– هذا صحيح كل الصحة.

– ألم نضف إلى ذلك أن تلك الطريقة في التفكير وفي الحديث من شأنها أن تؤدي إلى اشتراك الجميع في اللذات والآلام نفسها؟

– أجل، وكنا على حق في ذلك.

– وإذن، ففي دولتنا، أكثر من أية دولة أخرى، سيشارك المواطنون في الشؤون نفسها التي يسمونها شؤونهم العامة، وهذه المشاركة تؤدي إلى اشتراك كامل في الآلام والأفراح.

– هذا صحيح.

- فإلامَ ننسب هذه النتيجة، إن لم يكن إلى دستورنا العام، وإلى شيوع النساء والأطفال بين حراسنا بوجه خاص؟

- هذا أمر مؤكد.

- ولكننا قد سلمنا بأن وحدة المشاعر هذه هي أعم خير يصيب الدولة، عندما شبهنا الدولة التي أحسن تنظيمها بجسم يشاطر بأسره كل عضو فيه ملذاته وآلامه.

- أجل، وكنا على حق في ذلك.

- وإذن فقد ثبت لنا أن شيوع النساء والأطفال بين الحراس هو أصل الخير العظيم.

- هذا أمر مؤكد.

- ولأضف إلى ذلك أن كلامنا هذا يتمشى مع ما قلناه من قبل، من أن على محاربينا ألا يقتنوا بيوتاً ولا أراضي ولا أي شيء يمتلكونه وحدهم. وإنما هم يتلقون من الباقين غذاءهم مكافأة لهم على خدماتهم، فيتقاسمونه فيما بينهم، وعلى هذا النحو وحده يكونون حراساً بالمعنى الصحيح.

- هذا صحيح.

- ولنتساءل مرة أخرى: هل يشك أحد في أن القواعد التي وضعناها من قبل، وتلك التي نضعها الآن، تسهم في جعلهم حراساً بمعنى الكلمة، فتحول بينهم وبين بذر بذور الشقاق في الدولة بإصرارهم على استخدام كلمة «ملكي»، لا بالنسبة إلى شيء واحد، بل بالنسبة إلى كل شيء معين، بحيث يحاول كل على حدة أن يغتصب ما يمكنه أن يحصل عليه ليضعه في بيت خاص به، يضم امرأته وأطفاله هو وحده، فيكون هؤلاء جميعاً مصدر أفراح وأحزان خاصة به وحده، لأنهم لا ينتسبون إلا إليه. أما إذا اعتقدوا، على عكس ذلك، أن مصالحهم مشتركة بينهم جميعاً، فسيتجهون جميعاً إلى الهدف نفسه، ويحسون بالمشاعر نفسها من آلام ومسرات، بقدر ما يكون هذا الوفاق ممكناً.

- هذا صحيح كل الصحة.

- وعندما لا يعود لأي واحد من الممتلكات إلا شخصه، ويصبح كل ما عدا ذلك مشاعاً بين الجميع، ألن تختفي القضايا والاتهامات المتبادلة بدورها، ويتخلصوا من كل الخلافات التي تنجم عن المال وعن الروابط العائلية؟

- إنهم ليتخلصون منها حتماً.

- فلن تكون لديهم إذن قضايا مدنية أو جنائية. فإذا ما هاجمهم أشخاص في مثل أعمارهم، فسيكون من حقهم أن يدافعوا عن أنفسهم، وسنعلن أن هذا أمر مشروع، فيكون من المحتم عليهم، بناءً على ذلك، أن يحتفظوا بأبدانهم سليمة صالحة.

- هذا حسن.

- ولهذا القانون حسنة أخرى، هي أنه إذا اختلف شخص مع آخر وشفى غليله بنفسه، كما قلت، فإن الاحتمال أقل في أن يسفر الشجار عن نتائج وخيمة.

- يقيناً.

- أما الأكبر سناً، فسوف نمنحه سلطة التحكم فيمن هم أصغر منه، ومعاقبتهم.

- هذا واضح.

- ومن الطبيعي أن يؤدي ذلك إلى إحجام صغار السن عن إهانة من هم أكبر منهم سناً، أو عن التعدي عليهم بالضرب، ما لم يكن ذلك بأمر من الحكام، أو عن التعرض لهم بأي نوع من الأذى: فهناك حارسان كافيان لنهيه عن ذلك: هما الرهبة والتبجيل، إذ يمنعه التبجيل من أن يمس شخصاً قد يكون أباه، وتنبئه الرهبة بأن الآخرين سيهبون للدفاع عمن هاجمه، إذ أنهم قد يكونون أبناءه، أو إخوته، أو آباءه.

- هذا ما يحدث في مثل هذه الحالة.

- وهكذا فإن قوانيننا تكفل استتباب الأمن بين محاربينا.

- إنه لأمن تام.

- فإذا لم يعرف الشقاء سبيلاً إليهم، فليس لنا أن نخشى من أن يدب الشقاق بين بقية سكان المدينة والحكام، أو فيما بين هؤلاء السكان أنفسهم.

- كلا بالتأكيد.

- أما الشرور البسيطة التي سيتخلصون منها، فلست أرى ما يحملني على الإفاضة في وصفها: فهم لا يشعرون بالحسد الذي ينظر به الفقراء إلى الأغنياء، ولن يتعرضوا للمتاعب والآلام التي تجلبها تربية الأطفال والحرص على جمع المال للإنفاق الضروري على الخدم، والذي يؤدي إما إلى الاستدانة، وإما إلى التهرب من الديون، أو إلى تكديس المال بأي ثمن، من أجل تسليمه إلى الزوجات والخدم لينفقوه، وغير ذلك من المتاعب المتعددة، التي تستوجبها كل هذه المسائل، وهي متاعب أوضح وأحط وأتفه من أن نطيل الحديث عنها.

- أجل، إنها لمتاعب مألوفة تماماً.

- فإذا ما تخلص محاربونا من كل هذه المتاعب، فستكون حياتهم أسعد من حياة الأبطال المنتصرين في الألعاب الأولمبية.

- وكيف ذلك؟

- ذلك لأن هؤلاء المنتصرين لا يستمتعون إلا بقدر ضئيل مما يستمتع به محاربونا، إذ أن انتصار محاربينا أروع، وترحيب الشعب بهم أعظم: فهم بنصرهم إنما ينقذون الدولة بأسرها، والجائزة التي ينالونها أثمن: إذ تتكفل الدولة بكل حاجاتهم وحاجات أبنائهم، وتظل تغدق عليهم أنواع التكريم طوال حياتهم، وتواريهم بعد مماتهم في قبور تليق بمكانتهم.

- ذلك هو التكريم المجيد حقاً.

- أتذكر أن أحداً لا أذكره[1] قد لامنا، خلال حديثنا، على أننا لن نجعل محاربينا سعداء، ما دام في وسعهم أن يقتنوا كل ما يقتنيه غيرهم من المواطنين، ولكنهم مع ذلك لا يملكون شيئاً؟ لقد أجبناه عندئذ بأننا سنعود إلى هذه المسألة في الوقت المناسب، ولكننا شغلنا وقتاً بما يجعل محاربينا محاربين كاملين، وبتهيئة أكبر قدر من السعادة للدولة في مجموعها، لا في فئة معينة من مواطنيها.

(1) كان ذلك اعتراض أديمانتوس في مستهل الكتاب الرابع (419).

- إني لأذكر ذلك.

- فلنعد الآن إلى الحياة التي يحياها حراسنا. فإذا ما اتضح لنا بحق أنها أجمل وأسعد من حياة أبطال الألعاب الأولمبية، أتظن أن من الممكن مقارنتها بحياة الحذائين أو غيرهم من الصنّاع والعمّال؟

- إنها لا تقارن بها على الإطلاق.

- وفي رأيي أن الأجدر بي هو أن أكرر هنا ما قلته من قبل، وهو أنه إذا كان الحارس يتوق إلى سعادة لا تتمشى مع طبيعته بوصفه حارساً. وإذا لم يقنع بتلك الحياة الرقيقة والمضمونة في الوقت نفسه، التي هي في نظرنا خير حياة، وإذا ظل يتعلق بفكرة حمقاء خطرة عن السعادة تدفعه إلى محاولة تملك كل ما في الدولة، ما دام يستطيع ذلك، فعندئذ سيدرك أن هزيود كان على حق حين قال: «إن النصف هو، على نحو معين، أكثر من الكل»[1].

فقال: لو استشارني لأشرت عليه بأن يقنع بحياته كما هي.

- وإذن فأنت توافق على أن تشترك النساء مع الرجال في كل شيء، كما قلنا من قبل، أعني في شؤون التربية والأطفال وحراسة بقية المواطنين، وأن على النساء، سواء ظللن في المدينة، أم ذهبن إلى الحرب، أن يسهمن في حراسة الدولة، ويشتركن مع الرجال، كما تفعل إناث الكلاب حين تشارك ذكورها في الصيد والحراسة، وأن يتقاسمن معهم كل شيء؟ أتوافق على أن يفعلن كل هذا بقدر ما في وسعهن، وألا يتجاوزن النظام الذي وضعته الطبيعة بين الرجل والمرأة، وذلك في الأمور التي خلقت للجنسين القدرة على التعاون فيها؟

- أوافق على ذلك.

(1) الأعمال والأيام، 40: «يا للحمقى، الذين لا يعرفون كم يزيد النصف على الكل...».

مسلك المحاربين وقواعد الحرب

- وإذن، فلم يبق أمامنا إلا أن نبحث إن كان من الممكن أن نجعل بين البشر تلك الوحدة الجامعة التي نلمسها لدى بقية الحيوانات، وما هي الوسائل المؤدية إلى ذلك.

- لقد نبهتني إلى ذلك، وكنت على وشك أن أحدثك فيه.

- أما عن الحرب، فأظن أن طريقتهم فيها واضحة.

- كيف؟

- إن الرجال والنساء سيذهبون إلى ميدان القتال معاً، بل سيصحبون معهم من يستطيع ذلك من أبنائهم، حتى يتعلم هؤلاء هذه الحرفة، شأنها شأن أية حرفة أخرى، بأن يلاحظوا ما يتعين عليهم أن يقوموا به عندما يشبون. وليس لهؤلاء الأطفال أن يكتفوا بالمشاهدة، بل إن عليهم أن يكونوا رسلاً ومساعدين في كل ما يتعلق بالحرب، وأن يقوموا بخدمة آبائهم وأمهاتهم. ألم تلاحظ ما يحدث في بقية المهن، وكم من المرات يخدم ابن صانع الفخار أباه ويلاحظه وهو يعمل، قبل أن يتمكن هو ذاته من صنع الفخار بنفسه؟

- لقد لاحظت ذلك بالفعل.

- فهل يكون حراسنا أقل حرصاً من صنّاع الفخار على تربية أبنائهم بجعلهم يشاهدونهم ويكتسبون خبرة في عملهم؟

- هذا محال بالطبع.

- وفضلاً عن ذلك، فإن شجاعة كل حيوان في قتاله تزداد إن كان صغاره إلى جانبه.

فقال: هذا صحيح، ولكن الخطر ليس ضئيلاً، يا سقراط في حالة الهزيمة، وهي حالة ليست نادرة في الحروب. فإذا ما جرّ الآباء أبناءهم معهم إلى الهلاك، لأصبحت الدولة عاجزة عن تعويض الخسارة.

فقلت: إن ما تقوله هو الحق، ولكن أتظن أولاً أن من الواجب أن نرتب الأمور بحيث لا نعرضهم للخطر؟

- كلا، ليس هذا ما أقصده على الإطلاق.

- فإذا كانت هناك حالة يتعين فيها مواجهة الخطر، أليست هي تلك التي يخرج منها المرء أحسن مما كان إذا سار كل شيء على ما يرام؟

- أجل، بكل تأكيد.

- وهل تظن أننا نصل إلى نفع قليل لا يستحق ما يتعرض له المرء من خطر، إذا ما مكّنا أولئك الذين سيكونون محاربين في يوم ما، من أن يشاهدوا الحرب منذ طفولتهم؟

- كلا، فالحق أن النفع جزيل من وجهة النظر التي نتحدث عنها.

- وإذن، فلا بد من أن نرتب الأمور بحيث يشاهد الأطفال الحرب مع الحرص على سلامتهم، وهذا خير حل ممكن، أليس كذلك؟

- بلى.

- ألا يكون آباؤهم، أولاً، على أكبر قدر من بُعد النظر، بحيث يمكنهم أن يعرفوا مقدماً الحملات الخطرة والحملات التي لا خطر فيها؟

- هذا معقول.

- وبذلك يصحبونهم إلى الحملات غير الخطرة، ويحرصون على إبعادهم عن الحملات الخطيرة.

- تماماً.

- كما أنهم لن يختاروا للإشراف عليهم أقل المحاربين قدرة على ذلك، وإنما يختارون أولئك الذين تسمح لهم خبرتهم وسنّهم بأن يكونوا خير مرشدين وأصلح موجهين.

- هذا ما يجدر بهم فعله.

- وعلى الرغم من كل ذلك، فلا بد من أن نعترف بأن الأمور كثيراً ما تسير على غير ما نتوقع.

- بالتأكيد.

- فلكي نقيهم مثل هذه المفاجآت، يتعين علينا، أيها الصديق، أن نمنحهم أجنحة منذ طفولتهم كي يمكنهم، إذا دعت الضرورة، أن يفروا طائرين.

فتساءل: ماذا تعني؟

- أعني أن من الضروري أن نعلمهم ركوب الخيل في أول فرصة ممكنة، فإذا تعلموا الفروسية، اصطحبناهم ليشاهدوا الحرب لا على خيل شرسة جامحة، بل على أسرع الخيل وأسلسها قياداً. فتلك خير طريقة يعلمون بها ما سيتعين عليهم فعله في يوم من الأيام، كما أنها أصلح وسيلة ينجون بها بأنفسهم وقت الشدة، مسرعين وراء مرشديهم الكبار.

- إن فكرتك لتبدو لي رائعة حقاً.

فاستطردت قائلاً: وفي الحرب، كيف ننظم علاقات الجند بعضهم ببعض، وصلاتهم بالعدو؟ فلترَ إن كانت فكرتي صائبة.

- وما هي؟

- إذا هرب أحد الجنود من الصفوف وألقى سلاحه، أو اقترف أي فعل مشابه من أفعال الخيانة، ألا ينبغي أن ننزله إلى مرتبة العُمّال؟

- لا بد من ذلك.

- وإذا استسلم أحدهم حياً للأعداء، ألا يجدر بنا أن نهديه إلى أولئك الذين أسروه، ونترك لهم حرية التصرف في غنيمتهم؟

- يقيناً.

- أما ذلك الذي يفوق الباقين شجاعة، ألا ترى أن على الشباب والأطفال أن يضعوا فوق رأسه الأكاليل، كل بدوره، في ميدان القتال؟

- هذا رأيي.

- ثم يصافحونه بعد ذلك؟

- أجل.

- ولكن، هو ذا شيء أعتقد أنه لن يحظى بموافقتك.

- وما هو؟

- هو أن يتبادل القبلات معهم جميعاً.

فقال: إنني، على العكس من ذلك، أوافق على هذا كل الموافقة. وأود أن أضيف إلى هذه القاعدة أن كل من معه ينبغي ألا يأبى عليه قبلة خلال المعركة إن شاء، وبهذا نضمن أنه إذا كان أحد المحاربين مفتوناً بشاب أو فتاة، فسيزداد حماسه لإحراز النصر.

فقلت: هذا عظيم، ولا تنسَ أننا قد ذكرنا من قبل أن المواطنين الشجعان سيمنحون فرصاً للزواج تفوق فرص الآخرين، وأننا سنختار لهم نساء كثيرات مشابهات لهم، لينجبوا أكبر عدد ممكن من الأطفال.

– هذا ما قلناه بالفعل.

– وهناك الآن طريقة أخرى، نقتبسها عن هوميروس، لتمجيد هؤلاء الشبان بما يستحقونه. فقد قال هوميروس[1] إن جاكس حين أظهر شجاعة فائقة في المعركة، قدمت له قطعة طويلة من لحم النخاع، وهي علامة تقدير تلائم بطلاً في عنفوان قوته، فيها تكريم لشجاعته وتقوية لعضلاته في الوقت ذاته.

– هذا حسن جداً.

– وإذن، فسنتبع، في هذه النقطة على الأقل، نصيحة هوميروس. أي أننا نحن بدورنا، سواء في أعياد التضحية وفيما يماثلها من الحفلات، سنمجد الشجعان لشجاعتهم، لا بالأناشيد والأوسمة التي تحدثنا عنها فقط، بل بمنحهم أرفع مراتب الشرف، وبتقديم اللحوم والكؤوس المترعة إليهم، وبذلك نزيدهم قوة على قوتهم، ونعبر في الوقت ذاته عن إعجابنا العظيم بكل شجاع وشجاعة.

– هذا خير ما يقال.

– وها هي ذي مسألة أخرى: ألن تقول عن أولئك الذين استشهدوا في القتال بعد أن أظهروا شجاعة فائقة أنهم ينتمون إلى جنس الذهب؟

– بلا أدنى شك.

(1) الإلياذة، 8، 3210323.

- ولكن ألا نؤمن، مثل هزيود، بأن رجال هذا الجنس «يتحولون إلى أرواح أرضية مقدسة، رفيعة، تمنع عن الفانين الشرور، وتسهر على حمايتهم»؟[1]

- سنؤمن بذلك ولا شك.

- وسنسأل أصحاب النبوءة أن ينبئونا عن أي الجنازات وأي التكريمات أليق بهؤلاء الذين يجمعون بين صفات البشر والآلهة معاً، وندفنهم كما تشير علينا النبوءة[2].

- هذا ما سنفعله.

- ومنذ أن ندفنهم نظل نرعى قبورهم ونبجلها كما لو كانوا أرواحاً ملائكية بحق، سنقدم نفس هذه التكريمات لأولئك الذين يموتون بالشيخوخة أو بغيرها، بعد أن يكونوا قد امتازوا في حياتهم بفضيلة رفيعة.

- هذا هو العدل.

- والآن، فماذا يكون سلوك جنودنا إزاء الأعداء؟

- في أي شيء؟

- أولاً، فيما يتعلق بالعبودية، أترى من العدل أن تنزل مدينة يونانية إلى مرتبة العبيد؟ أليس علينا أن ننهاهم عن ذلك، على قدر استطاعتنا، حتى بالنسبة إلى بقية الدول، وأن نعودهم احترام الجنس اليوناني، وهو إجراء يكفل لنا تجنب الوقوع عبيداً في أيدي البرابرة؟

- هذا ما يتعين علينا أن نتجنبه بكل وسيلة.

- وعلى ذلك، فلن يكون لنا نحن عبيد إغريق، وسننصح بقية اليونانيين بأن يحذوا حذونا.

---

(1) الأعمال والأيام، 122.

(2) أي نبوءة دلف.

– الحق أن هذا رأيي. فإن استمعوا إلى نصحنا، فسيوجهون قواهم نحو البرابرة، وسيكفون عن كل حرب فيما بينهم.

فأضفت: والآن، أتوافق على سلب الموتى بعد النصر أي شيء ما عدا أسلحتهم؟ أليست هذه للجبان حجة يتذرع بها حتى لا يتقدم لمواجهة العدو، وإنما يظل منحنياً فوق جثة وكأنه يؤدي واجباً لا مفر منه؟ الواقع أن هذا النهب طالما أودى بجيوش عديدة.

– هذا مؤكد.

– ألا ترى أن من الجشع المرذول أن ينهب المرء ميتاً؟ إن في معاملة الجثة كأنها عدو وضاعة نفس لا تليق إلا بالنساء، إذ أن العدو الحقيقي، وهو الروح، قد تلاشى، ولم يترك مكانه سوى الأداة التي كان يحارب بها. وما أشبه من يفعلون ذلك بالكلاب التي تهجم على الحجر الذي ضربها، دون أن تمس من ألقاه.

– ليس هناك أي فارق بينهما بالفعل.

– فعلينا إذن أن نكف عن نهب الموتى، وندع للعدو فرصة سحب جثثهم.

– أجل، هذا ما يجب فعله حقاً.

– وعلينا ألا نحمل أسلحتنا إلى المعابد، لنعلقها على الجدران، وأخص بالذكر الأسلحة اليونانية، إن كنا نحرص على إبداء ولائنا لبقية اليونانيين. وعلينا أن نحرص بوجه خاص على ألا ندنس معبداً بجلب غنائم إليه من شعبنا، ما لم تقرر النبوءة غير ذلك.

– هذا عين الصواب.

– وماذا يكون سلوك الجنود إزاء العدو، من حيث تخريب الأرض وحرق البيوت الإغريقية؟

– إنني أود أن أستمع إلى رأيك أنت.

– إن رأيي هو ألا يقع تخريب ولا حرق، وأن يقتصر الأمر على الاستيلاء على محصول السنة. أتود أن أذكر لك السبب؟

– يقيناً.

– إنه ليبدو لي أن وجود كلمتين تعبران عن الحرب والنزاع المحلي، يعني أن هناك اختلافاً في الطبيعة بين الاثنين: أعني الصراع بين أناس من البلد والجنس نفسه، والصراع مع أناس غرباء. فالعداء بين الأقارب يسمى نزاعاً محياً، وبين الأجانب يسمى حرباً.

– هذه التفرقة دقيقة كل الدقة.

– أليس من الدقة أيضاً أن نقول إن الشعوب اليونانية تجمعها رابطة القرابة ووحدة الأصل، وتختلف عن البرابرة في الجنس والدم؟[1]

– هذا صحيح.

– فإن قاتل اليونانيون البرابرة، أو البرابرة اليونانيين، فعندئذ نقول إن بين الفريقين حرباً، وأنهما بطبيعتهما أعداء، وأن هذه العداوة تستحق اسم الحرب. أما إذا قاتل اليونانيون بعضهم بعضاً، فلنقل إن القرابة بين الفريقين لم تنعدم، ولكن اليونان في هذه الحالة تبدو مصابة بداء الانشقاق على نفسها بحيث يكون اسم النزاع المحلي هذا هو ما ينطبق على هذه العداوة.

– إني لأوافق على ذلك. فأفكاري في هذا الشأن هي أفكارك.

– فلنتأمل الأمور إذن في ضوء هذا التعريف الذي اتفقنا عليه. فحيثما يشب نزاع وتنقسم الدولة، ويعمد أحد الفريقين إلى تخريب حقول الفريق الآخر وهدم بيوته، عندئذ تستطيع أن تتصور إلى أي حد يكون ذلك أمراً مرذولاً. فليس ثمة جماعة محبة لوطنها تجرؤ على تمزيق الأرض التي هي أمها ومصدر غذائها، وإنما المعقول أن يكتفي الغزاة بالاستيلاء على محصول المهزومين، وعليهم أن يذكروا أنهم سيصلون يوماً إلى وفاق، ولن يظلوا في حرب دائمة.

– الحق أن هذه الطريقة في التفكير أقرب إلى الإنسانية من سابقتها.

– ولكن ألن تكون الدولة التي تريد تشييدها دولة يونانية؟

(1) كان أفلاطون يشعر شعوراً قوياً بوحدة الأصل لدى الأمة الإغريقية، وإن لم يستطع أن ينكر الخلافات القوية التي تفرق بين البلاد اليونانية.

- هذا ضروري.

- ألن يكون مواطنوها خيرين متمدنين؟

- بالطبع.

- ألن يكونوا محبين لليونان، يشعرون بانتسابهم إليها، ويشاركون بقية اليونانيين دينهم؟

- يقيناً.

- وعلى ذلك فإنهم إذا اختلفوا مع يونانيين، فإن خصومتهم هذه لن تكون إلا نزاعاً محلياً، ما دامت تنشب بين أقرباء، ولن يطلقوا عليها اسم الحرب؟

- بلى.

- وهكذا فإنهم يمضون في خلافهم واضعين نصب أعينهم أنهم سينتهون يوماً ما إلى الوفاق.

- بالتأكيد.

- ولذا تراهم يحاولون أن يبثوا في خصومهم فضيلة التعقل، ولا يمضون في عقابهم إلى حد استعبادهم أو إفنائهم، وإنما ينظرون إليهم على أنهم أصدقاء يمكن إصلاحهم، لا على أنهم أعداء.

- إنه لكذلك بالفعل.

- ولما كانوا يونانيين، فهم لن يخربوا بلاد اليونان ولن يحرقوا بيوتها، ولن ينظروا بعين العداوة إلى جميع سكان دولة ما، رجالاً ونساءً وأطفالاً، وإنما يعادون مصدر الشقاق وحده، وهو عادة عدد ضئيل من الناس. وعلى ذلك، فهم لا يرضون بأن يخربوا أرضاً أو يهدموا بيوتاً معظم سكانها أصدقاء لهم، وهم لا يمضون في عداوتهم إلى ما بعد الحد الذي يضطر فيه المذنبون، تحت ضغط الأبرياء المعذبين، إلى أن يسلكوا سلوكاً قوياً.

فقال: إني لأسلم معك بأن سلوك مواطنينا نحو خصومهم يجب أن يسير على هذا النحو، وبأن عليهم أن يعاملوا الأجانب كما يعامل اليونانيون الآن بعضهم بعضاً.

- فليكن من القوانين إذن ألا يخرب حراسنا الأرض ولا يحرقوا البيوت.

- لنسن هذا القانون، ولنعترف بأنه قانون عادل كالباقين.

هذه الدولة لا تتحقق إلا عندما يصبح الفلاسفة ملوكاً

ولكني اعتقد يا سقراط، أننا لو تركناك على هذا النحو فلن تذكر مطلقاً ذلك الموضوع الذي استبعدته منذ برهة لتدخل في كل هذه التفصيلات، وأعني به موضوع إمكان قيام دولة لها مثل هذا الدستور، والوسائل المؤدية إلى ذلك. إني لأسلم معك بأن هذا الدستور لو تحقق، لجلب للدولة التي يتحقق فيها فوائد جمة. وأستطيع أن أضيف، من جانبي، إلى هذه الفوائد بعضاً مما أغفلت ذكره، وأعني بها أنه على قدر العنف الذي يحارب به محاربونا أعداءهم، يزداد تكاتفهم فيما بينهم، إذ أن قرابتهم وثيقة، والأسماء التي يطلقونها على أنفسهم هي أسماء الإخوة أو الآباء أو الأبناء، كما أن إشراك النساء في القتال، سواء وضعن في الصفوف الأمامية مع الرجال، أم اصطففن خلف الجيش المحارب لإرهاب العدو، ولكي يستعان بهن عن الحاجة - أقول إن في هذا الإشراك ما يجعل محاربينا أبطالاً لا يُهزمون. أما في وقت السلم، فإنهم سينعمون بخيرات هائلة لم نذكر عنها شيئاً.

ولكني ما دمت أتفق معك على أن تطبيق دستورنا يؤدي إلى التمتع بكل هذه الخيرات وبغيرها، فليس لك أن تواصل الكلام في الدستور ذاته، وإنما لنحاول أن نثبت لأنفسنا أن من الممكن تحقيقه، وندرس وسائل هذا التحقيق، وندع جانباً كل ما عدا ذلك من الموضوعات.

فقلت: يا له من هجوم مفاجئ حقاً! لقد نفد صبرك من طول ترددي، وربما لم تكن تدرك أنني، بعد أن نجوت بعناء شديد من موجتين[1]، أواجه الآن أقسى الأمواج وأعتاها، وهي الموجة الثالثة التي تلقي بي في خضمها الآن. والحق أنك إن رأيت هذه الموجة بنفسك، واستمعت إلى ردي عليها، لالتمست لي كل العذر، ولأدركت سبب ترددي وخوفي من أن أتقدم باقتراح بلغ هذا القدر من الغرابة، أو طرحه على بساط المناقشة.

(1) وهما المساواة بين المرأة والرجل، وإلغاء الأسرة.

فأجاب: الحق أنك كلما أمعنت في انتحال هذه الأعذار، ازددنا نحن إلحاحاً عليك في أن توضح لنا وسيلة تحقيق هذا الدستور. فلتتحدث إذن وكفاك إضاعة للوقت.

– حسناً، فلأبدأ بتذكيركم بأننا ما وصلنا إلى هذه النقطة إلا من أجل البحث عن طبيعة العدل والظلم.

– هذا صحيح، ولكن فيمَ يهمنا هذا؟

– لا شيء، ولكننا إذا وصلنا إلى كشف طبيعة العدالة، فهل تشترط على ما يتصف بالعدل أن تكون شخصيته مماثلة تماماً لما نعرفه عن العدالة، وأن يكون في هوية تامة معها، أم يكفينا أن يقترب منها بقدر الإمكان، وأن يكون أقرب إليها من كل من عداه من الناس؟

– هذا وحده يكفينا.

– وعلى ذلك، فإننا عندما أخذنا نبحث عن ماهية العدالة، وعما يكونه الرجل العادل، إن أمكن وجوده، وعن ماهية الظلم وما يكونه الظالم، إنما كنا نبحث عن كل ذلك لكي نهتدي إلى أنموذج. فمهمتنا كانت تأمل هذين الرجلين، والتفكير في مدى سعادتهما أو شقائهما، لكي نصل إلى أن أشبه الناس بهما يلقى مصيراً قريباً كل القرب من مصيرهما. أما إمكان تحقيق هذه النماذج بالفعل، فذلك ما لم يدخل في نطاق مشروعنا.

– إن ما تقوله هو الحق.

– فإذا ما قام مصور يرسم وجهاً ذا جمال نموذجي، وحدد كل ملامحه بدقة كاملة، فهل تظن أن عجزه عن إثبات إمكان وجود شخص كهذا بالفعل هو أمر ينقص من قدره؟

– كلا بالتأكيد.

– فلنقل إذن: ألم نتتبع بدورنا أنموذج الدولة الكاملة في هذا الحديث؟

– بلى.

– فهل تعتقد أن ما قلناه يفقد قيمته إن لم نستطع أن نثبت إمكان تكوين دولة على هذا النحو؟

- كلا، بالتأكيد.

- فتلك إذن حقيقة هذا الموضوع. ولكن إذا تعين عليّ، إرضاءً لك، أن أحاول إثبات أهم الوسائل التي يمكن بها تحقيق مثل هذه الدولة، ومدى إمكان تحقيقه، فلا بد أن أسألك الاعتراف بأن هذا المبدأ ينطبق في هذه الحالة أيضاً.

- وما هو؟

- أتعتقد أن النظرية يمكن أن تتحقق عملياً على نحو كامل؟ ألا تقضي طبيعة الأشياء بأن يكون الفعل العملي أبعد عن الحقيقة من الكلام؟ إن الناس قد يعتقدون بعكس ذلك، ولكن أتوافقني أنت على هذا الرأي؟

- إني لأوافقك.

- فلا تطلب مني إذن أن أحقق بالفعل كل ما عرضته في الحديث، ولكن إن أمكنني أن أهتدي إلى الوسائل التي تتيح إقامة دولة شديدة الشبه بمثلنا الأعلى هذا، فلتسلم عندئذ بأنني قد أثبت ما نطلبه، وهو إمكان تحقيق دستورنا. ألن تكون راضياً بهذه النتيجة؟ إنني، على الأقل، راضٍ بها.

- وأنا كذلك.

- إن علينا أن نوضح الآن العيوب التي تجعل حكم الدول الحالية مختلفاً عن حكم دولتنا، ونبحث في التعديلات التي تؤدي بها إلى أن تكتسب روح دستورنا. ومن الواجب أن تكون هذه التعديلات بسيطة قدر الإمكان، أي أن تقتصر على نقطة واحدة، أو على نقطتين. وعلى أية حال فلنجعل التغيرات على قدر استطاعتنا، قليلة الأهمية.

- هذا حسن جداً.

- وإذن، فلنغير فيها شيئاً واحداً، وأنا على ثقة من أن في وسعي أن أثبت لك كيف ينقلب وجه الدولة من أساسه. وصحيح أن هذا التغيير ليس بالأمر البسيط ولا بالهين، ولكنه ممكن.

- وما هو؟

- إن عليّ الآن أن أواجه ما وصفته بأنه ثالثة الأمواج وأعتاها. ولكن ينبغي أن أفصح عن رأيي الغريب، حتى لو تحولت الموجة إلى ضحكات تغمرني بالسخرية وتغرقني بالاستهزاء. فلتتأمل ما سأقوله لك.

- قل.

- ما لم يصبح الفلاسفة ملوكاً في بلادهم، أو يصبح أولئك الذين نسميهم الآن ملوكاً وحكاماً فلاسفة جادين متعمقين، وما لم تتجمع السلطة السياسية والفلسفة في فرد واحد، وما لم يحدث، من جهة أخرى، أن قانوناً صارماً يصدر باستبعاد أولئك الذين تؤهلهم مقدرتهم لأحد هذين الأمرين دون الآخر من إدارة شؤون الدولة - ما لم يحدث ذلك كله، فلن تهدأ، يا عزيزي جلوكون، حدة الشرور التي تصيب الدولة، بل ولا تلك التي تصيب الجنس البشري بأكمله. وما لم يتحقق ذلك، فلن يتسنى لهذه الدولة التي رسمنا هنا خطوطها العامة أن تولد، وأن يكتمل نموها. ذلك ما كنت أتردد في إعلانه منذ وقت طويل، إدراكاً مني لمدى مخالفته للآراء الشائعة. ومع ذلك فمن الصعب أن يتصور المرء كيف يمكن أن يتحقق الخير للدولة أو للفرد على أي نحو آخر.

فهتف: يا له من رأي يا سقراط، ويا له من تصريح ذلك الذي أدليت به! لا بد أنك تتوقع الآن، بعد ما صرحت به، أن يقوم عدد من الناس، ليسوا ممن يستهان بهم، بخلع ستراتهم في الحال، والتسلح بما تصل إليه أيديهم، ومهاجمتك بكل قواهم، ليعاملوك بما تستحق. فإن لم تصدهم بقوة الحجة، وإن لم تستطع أن تنجو منهم، فستعلم جيداً كيف يكون المرء هدفاً للسخرية والاحتقار.

فقلت: إنك أنت الذي دفعت بي إلى هذا الموقف الحرج.

فقال: إنني لأغبط نفسي على ذلك. ولكن ثق أنني لن أتخلى عنك، وإنما سأعينك بكل قواي، أعني بتمنياتي وتشجيعي. وربما كان في وسعي أن أجيب على أسئلتك على نحو أصلح مما يجيب به غيري. فلتحاول إذن، وقد اكتسبت بهذه المعونة قوة، أن تثبت للمرتابين أن الحق معك.

تعريف الفيلسوف:

فقلت: سأحاول إذن، ما دمت أجد فيك حليفاً يشد أزري.

إنه ليبدو لي من الضروري، إن شئت أن أنجو من أولئك الذين تتحدث عنهم، أن أصف لهم نوع الفلاسفة الذين نقول إن علينا توليتهم الحكم، حتى إذا ما ازدادوا بهم علماً، أمكننا أن ندافع عن أنفسنا بأن نبين أن الطبيعة قد فطرت البعض بحيث يتعلق بالفلسفة ويحكم الدولة، وفطرت البعض الآخر بحيث يعجز عن التفلسف ويطيع من يحكمه.

– إن هذا هو وقت بحث هذا الموضوع.

– حسناً، فلتتبعني لترى إن كنت رائداً صالحاً.

– سر في طريقك إذن.

– أهناك ما يدعوني إلى أن أذكرك بأننا عندما نقول عن شخص أنه يحب شيئاً ما فلا بد – إن كانت تلك الكلمة صحيحة – من أن يبدي حبه لذلك الشيء بأكمله، لا لجزء منه فحسب؟

– أظن أن عليك أن تذكرني بذلك، لأنني لا أذكره جيداً.

– لقد كان الأجدر بإجابتك هذه شخصاً أقل منك خبرة بالحب يا جلوكون، فلا بد أنك تعلم أن كل شاب في زهرة العمر يخلب لب رجل يقدر الحب ويتذوقه مثلك، ويبدو له جديراً برعايته وعنايته. أليست هذه طريقتك في السلوك نحو من تحبهم؟ إن أحدهم لو كان مقوس الأنف لأطريت فيه ذلك فأسميته رشيقاً. ولو كان ذا أنف مجدوع، لقلت إنه ذو مظهر ملوكي. ولو كان أنفه مستقيماً، لقلت إنه تام التناسق. أما ذوو البشرة السمراء من الصبية فإن مظهرهم عسكري خشن، وذوو البشرة البيضاء أبناء الآلهة، كما أن من الشائع الحديث عن البشرة الشاحبة، وهو فيما أرى تعبير غير مطابق، إذ أنه هو اللفظ الذي يعبر به المحب عن عدم وجود عيب في بشرة محبوبه. وبالاختصار فإنك تلجأ إلى كل الحجج، وتغني بكل الأنغام، حتى لا يفلت منك واحد ممن هم في زهرة العمر.

– إن كنت تتخذني مثالاً لوصف سلوك المحبين وأحوالهم، فإني أوافقك لغرض الجدل.

– ولتتأمل أيضاً محبي الخمر: ألا تراهم يسلكون إزاءه على النحو نفسه، وينتحلون شتى المعاذير ليحتسوا أي نوع منه؟

- هذا صحيح.

- ولا بد أنك قد لاحظت أيضاً، عن الطموحين، إنهم إن لم يمكنهم قيادة جيش بأسره، اكتفوا بقيادة فرقة منه، وإن لم يمكنهم أن يحظوا بتكريم علية القوم وسادتهم، اكتفوا بتكريم الأتباع وعامة الناس، حرصاً منهم على أن يكرموا على أي نحو.

- هذا صحيح كل الصحة.

- فهل توافق إذن على أننا عندما نقول عن شخص أنه يرغب شيئاً ما، فإنّا نعني أنه يرغبه بتمامه دون تمييز؟

- أجل.

- ألا يجدر بنا إذن أن نقول عن الفيلسوف بدوره أنه لا يعشق الحكمة من وجهها هذا أو ذاك، وإنما يعشقها كلها؟

- هذا صحيح.

- فإن وجد شخص ينفر من المعرفة، وبخاصة إن كان لا يزال حدثاً لا يميز الطيب من الرديء، فإنا نقول عنه إنه لا يحب المعرفة أو الحكمة، مثلما ينبغي ألا نقول عمن يأنف من الأكل إنه جائع أو إنه يشعر برغبة في الأكل، أو إنه نهم، وإنما نقول إنه متقزز.

- إنك لعلى حق في هذا.

- أما إذا كان المرء ميّالاً إلى تذوق كل المعارف، وكان عكوفاً على اكتساب العلم، نهماً إلى الاطلاع، ففي هذه الحالة وحدها يحق لنا أن نسميه فيلسوفاً.

فأجاب جلوكون: إن من يستمع إلى قولك هذا يستنتج أن هذه الصفة تتوافر في أفراد كثيرين، يكونون مجموعة غير متآلفة. فيبدو لي أن حب الاستطلاع، والميل إلى كل ما هو جديد في التجربة، هو الذي يكسب الناس الميل إلى كل ما يمكن رؤيته وسماعه في الحفلات الموسيقية. وهذه فئة يكون من الغرابة بمكان أن نضعها في مصاف الفلاسفة، إذ أن أفرادها لا يجشمون أنفسهم أبداً عناء الاشتراك في مناقشة فلسفية أو ما يشبهها، وإنما يجرون في كل مكان ليستمعوا إلى كل الطقوس الديونيزية، حريصين على ألا تفوتهم

واحدة منها، سواءً في المدينة وفي الريف، وكأنهم ملزمون، بموجب تعاقد صريح، بالاستماع إليها كلها. فهل ترى أن حب الاستطلاع عند هؤلاء، وكذلك عند هواة الفنون الأخرى الأقل شأناً، يعطيهم الحق في أن يسموا أنفسهم فلاسفة؟

فقلت: ما كان هذا رأيي قط. فهؤلاء ليس لهم من الفلسفة إلا المظهر.

فسأل: وإذن فمن هم الفلاسفة الحقيقيون في رأيك؟

- إنهم أولئك الذين يعشقون الحقيقة.

- هذا حسن. ولكن لتفصح عن فكرتك.

- ليس هذا بالأمر الهين لو كنت أحدث غيرك. أما أنت، فإنك تتفق معي في هذا الأمر.

- وما هو؟

- إنه لما كان الجميل عكس القبيح، فهما شيئان.

- بلا جدال.

- وما داما اثنين، فكل منهما واحد.

- أوافقك أيضاً على ذلك.

- وهذا يصدق أيضاً على العدل والظلم، وعلى الخير والشر، وعلى كل المثل[1]. فكل منها لو نظر إليه في ذاته لكان واحداً، ولكنها تتبدى في عدد كبير من التجمعات، فتمتزج بأفعال، وبأجسام مادية، وببعضها البعض وهكذا يبدو كل منها كثيراً.

- هذا صحيح.

فاستطردت قائلاً: وعلى أساس هذه الملاحظة، أستطيع أن أميز بين أولئك الذين أطلقت عليهم اسم محبي الفنون وأصحاب الشؤون العملية، وبين الفلاسفة الذين يعنينا هنا أمرهم، والذين هم وحدهم الجديرون بهذا الاسم.

(1) هذه أول مرة يرد فيها الحديث عن نظرية المُثُل أو الصور في المحاورة، وهي تُقدَّم هنا بإيجاز، ودون برهان، لأنها ستعرض فيما بعد بالتفصيل.

فقال: أفصح عن فكرتك.

فقلت: إن محبي الأنغام والمناظر تستهويهم الأصوات العذبة والألوان البديعة والأشكال الجميلة وكل ما يتمثل فيه الجمال. ولكن ليست لديهم القدرة الفكرية على تأمل الجميل في ذاته أو التمتع به.

فقال: هو كذلك حقاً.

- أما أولئك الذين يتسنى لهم أن يرقوا إلى الجميل في ذاته، وأن يتأملوا ماهيته، فهم نادرون حقاً، أليس كذلك؟

- إنهم نادرون بالتأكيد.

العلم والظن

- فإذا كان هناك شخص يؤمن بوجود الأشياء الجميلة، دون أن يؤمن بوجود الجمال في ذاته، ويعجز عن أن يتتبع من أراد أن يطلعه عليه، فهل تظن أن هذا الشخص يحيا بحق؟ أليست حياته كلها حلماً؟ فلنتأمل معنى الحلم. أليس هو خلط المرء، سواء في يقظته وفي منامه، بين الشبيه المحاكى وبين الشيء الواقعي الذي يحاكيه هذا التشبيه؟

- في رأيي أنا على الأقل أن هذا هو الحلم.

- أما ذلك الذي يسلم بوجود الجمال في ذاته، ويتسنى له أن يتذوق هذا الجمال في ماهيته، وكذلك الأشياء التي تشارك فيه، دون أن يخلط بين هذه الأشياء وبين الجمال، ولا بين الجمال وبين هذه الأشياء، فهل تراه شخصاً حالماً أم متيقظاً؟

فقال: إنه متيقظ بالتأكيد.

- وإذن فتفكير ذلك الرجل العارف يستحق أن يسمى معرفة، أما تفكير الآخر، الذي يبني أحكامه على مظاهر، فليس إلا ظناً.

- بلا شك.

- ولكن إذا هبّ في وجهنا ذلك الرجل الذي قلنا عنه إن تفكيره ظن لا علم، واعترض على رأينا، ألا يكون الأجدر بنا أن نهدئه ونقنعه بالحسنى، بدلاً من أن نخبره صراحة أن ذهنه مختل؟

- هذا ما يجب علينا أن نفعله.

- حسناً، فلنبحث فيما يمكننا أن نجيب به عليه، أم أنك تود منا أن نوجه إليه سؤالاً، ونؤكد له أنه لو كان على علم بشيء، فنحن لسنا غيورين منه، وإنما يسعدنا أن نلقى رجلاً له علم بشيء، سنسأله قائلين: أجبنا - هل العارف يعرف شيئاً ما أم لا يعرف شيئاً؟ فلتجب أنت يا جلوكون نيابةً عنه.

فقال: سأجيب بأنه لا بد أن يعرف شيئاً ما.

- شيئاً موجوداً أم غير موجود؟

- بل شيئاً موجوداً، إذ كيف نعرف شيئاً غير موجود؟

- وهكذا فلا بد أن نوقن، مهما كانت وجهة النظر التي نتخذها، بأن ما يوجد على نحو كامل يعرف على نحو كامل، وما لا يوجد على الإطلاق، لا يعرف على الإطلاق؟

- هذا مؤكد.

حسنا. ولكن كان ثمة أشياء من طبيعتها أنها توجد ولا توجد في الوقت نفسه، ألن تحتل هذه موقعاً وسطاً بين الوجود الخالص واللاوجود المطلق؟

- بلى.

- ولما كانت المعرفة تتعلق بالموجود، والجهل يجب أن يلحق باللاموجود، فعلينا أن نبحث لهذا الشيء الوسط عن شيء يقع بين المعرفة والجهل، إن أمكن وجود شيء كهذا.

- بالتأكيد.

- أليس هناك شيء اسمه الظن؟

- بلا شك.

- وهل هو ملكة مختلفة عن المعرفة، أم أنه هو المعرفة ذاتها؟

- إنها ملكة مختلفة.

- وإذن فلا بد أن يكون موضوع الظن شيئاً وموضوع المعرفة شيئاً آخر، تبعاً لقدر كل منهما.

- أجل.

- على أن الموضوع الطبيعي للمعرفة هو الوجود، أعني معرفة حقيقة الوجود. ومع ذلك يبدو لي أن علينا، قبل أن نواصل سيرنا، أن نحدد فكرة معينة.

- ما هي؟

- فلنقل إن الملكات هي أنواع القوى التي تتيح لنا، ولكل فاعل آخر، أن نفعل ما يمكننا أن نفعله. فالبصر والسمع مثلاً ملكتان بهذا المعنى. أتراك تفهم ما أعني بهذا الاسم العام؟

- أجل، إني لأفهم ما تعنيه.

- سأنبئك إذن عن رأيي في الملكات. إنني لا أستطيع أن أرى فيها لوناً ولا شكلاً، ولا أية صفة من تلك الصفات التي تتيح لي، في حالة الأشياء الأخرى الجديدة، أن أميز الواحد منها عن الآخر. وكل ما أستطيع أن أفعله في حالة الملكة هو أن أتأمل موضوعاتها وتأثيراتها، وعلى هذا الأساس أستطيع تحديد كل منها، بحيث أقول بهوية تلك التي تتخذ لنفسها موضوعاً واحداً وتؤدي إلى التأثير نفسه، بينما أقول باختلاف تلك التي يختلف موضوعها وتؤدي إلى تأثيرات مختلفة. فهل هذه هي الطريقة التي تميز بها أنت بدورك الملكات بعضها عن بعض؟

- أجل.

- والآن، فلنعد، أيها الصديق الكريم، إلى المعرفة، أتدرجها ضمن الملكات، أم ضمن فئة أخرى؟

فقال: إنها ملكة، بل إنها لأقوى الملكات.

- وما قولك في الظن؟

- إننا لا نستطيع أن ندرج الظن تحت نوع آخر، إذ أنه ليس إلا الملكة التي تتيح لنا الحكم على ظواهر الأمور.

- ولكنك قد سلمت منذ برهة وجيزة بأن المعرفة والظن مختلفان.

- أجل، لأنه ليس من المعقول أن يخلط المرء ما هو معصوم من الخطأ بما هو معرض للخطأ.

فقلت: حسناً، فنحن إذن متفقان على هذه المسألة، وهي أن المعرفة والظن مختلفان.

- أجل.

- ولما كانت قدرة كل منهما تختلف عن قدرة الآخر، فلا بد أن يكون لكل منهما موضوع مختلف.

- هذا ضروري.

- على أن موضوع المعرفة هو الموجود، وقدرتها في أن تعرفه على ما هو عليه، أليس كذلك؟

- أجل.

- أما الظن، فهو القدرة على إدراك المظاهر.

- أجل.

- فهل للظن نفس الموضوع الذي تدركه المعرفة، وهل يمكن أن يكون الشيء الواحد موضوعاً للمعرفة والظن في آنٍ واحد، أم أن هذا محال؟

فقال: هذا محال، تبعاً للمبادئ التي سلمنا بها. ذلك لأنه إذا صح أن للملكات موضوعات مختلفة، وأن المعرفة والظن ملكتان، وملكتان مختلفان، كما نؤكد، فإنه يترتب على ذلك استحالة أن يكون الشيء نفسه موضوعاً للمعرفة وللظن في آنٍ واحد.

- وعلى ذلك، فلو كان موضوع المعرفة هو الوجود، فلا بد أن يكون موضوع الظن شيئاً غير الوجود؟

- أجل.

- أيكون هو اللاموجود، أم أن من المحال كذلك أن يكون اللاموجود موضوعاً حتى للظن؟ فلتفكر في الأمر: إن من لديه ظن، لا بد أن يكون لديه ظن بشيء ما، أم تعتقد أن من الممكن أن يكون لديه ظن لا ينطبق على شيء؟

- هذا محال.

- فمن لديه ظن، لديه إذن ظن بشيء ما؟

- أجل.

- ولكن اللاموجود ليس شيئاً، بل هو لا شيء، إن شئنا الدقة في التعبير.

- بالتأكيد.

- ولكننا قلنا إن الجهل متعلق باللاوجود، والمعرفة بالموجود.

- هذا صحيح.

- وإذن فالظن لا يتعلق بالموجود ولا باللاموجود.

- كلا.

- وعلى ذلك فلا يمكن أن يكون الظن جهلاً ولا علماً.

- يبدو ذلك.

- فهل هو يتجاوز الاثنين معاً، وهل هو أكثر وضوحاً من العلم أو أشد غموضاً من الجهل؟

- لا هذا ولا ذاك.

فاستطرد قائلاً: وإذن فالظن يبدو لك أشد غموضاً من العلم وأكثر وضوحاً من الجهل؟

- هذا ما يبدو لي.

- فهو إذن بين الاثنين؟

- أجل.

- فالظن إذن شيء وسط بين العلم والجهل؟

- بالتأكيد.

- ألم نقل من قبل إننا لو صادفنا شيئاً يوجد ولا يوجد في الآن نفسه، فإن هذا الشيء يحتل موقعاً وسطاً بين الوجود الخالص واللاوجود المطلق، ولا يكون موضوعاً لعلم ولا لجهل، وإنما لملكة بين الجهل والعلم؟

- لقد قلنا ذلك حقاً.

- وها نحن أولاء قد رأينا أن تلك الملكة المتوسطة هي ما نسميه بالظن.

- أجل.

- بقي علينا إذن أن نبحث في ذلك الشيء الذي يشارك في الوجود واللاموجود، والذي لا يمكن أن يعد، في الحق، وجوداً خالصاً أو لا وجوداً مطلقاً. فإن اهتدينا إليه، ففي وسعنا حقاً أن نعده موضوعاً للظن، وبذلك ننسب الموضوعين المتطرفين إلى الملكتين المتطرفتين، وننسب الموضوع الوسط إلى الملكة الوسطى. أليس هذا ما يجدر بنا أن نفعله؟

- بلى.

- فإن اتفقنا على ذلك، فإني أطالب برد من ذلك المعارض الشجاع الذي لا يؤمن بوجود الجميل في ذاته، أو أي مثال للجمال المطلق يظل دائماً ثابتاً وفي هوية مع ذاته، والذي لا يعترف إلا بالكثرة من الأشياء الجميلة - ذلك الذي يحب الأشياء كما تظهر، ولا يطيق أن يتحدث إليه مخلوق عن الجمال الواحد، والعدالة الواحدة وما إلى ذلك. سأقول له: تأمل أيها الصديق، أيوجد بين ذلك الجمع الكبير من الأشياء الجميلة، ما ليس فيه جانب قبيح، أو بين الأفعال العادلة ما ليس فهي جانب من الظلم، أو بين الأمور الصالحة ما ليس فيه جانب غير صالح؟

فأجاب: كلا، إن الأشياء الجميلة لا بد أن تبدو قبيحة في وجه من أوجهها، وكذلك الحال في كل الصفات الأخرى التي تحدثت عنها.

- وبالمثل فإن الأشياء العديدة المزدوجة ينبغي أن نعدها أنصافاً مثلما نعدها أزواجاً؟

- أجل.

- والأشياء الكبيرة والصغيرة، والخفيفة الثقيلة، أتصدق عليها واحدة من هاتين الصفتين المتقابلتين أكثر مما تصدق عليها الصفة المضادة؟

- كلا، لأن لكل منها نصيباً من الصفتين معاً.

- وإذن فأياً كانت الصفات التي ننسبها إلى هذه الأشياء العديدة، فهل يحق لنا القول إن هذه الصفات موجودة فيها على نحو مطلق، أكثر مما يحق لنا القول إنها غير موجودة فيها؟

فقال: إن ذلك ليشبه تلك الدعابات المزدوجة المعنى التي يتداولها الناس على مائدة الطعام، ويشبه لغز الخصي الذي يضرب الخفاش[1]، حيث يكون على المرء أن يخمن بمَ ضربه وعلى أي شيء ضرب، إذ أن من الممكن أن تحمل هذه الأشياء بدورها على وجهين، وليس في وسع المرء أن يجزم بأنها موجودة أم غير موجودة، أم كلاهما معاً، أم أنها ليست بهذا ولا ذاك.

فاستطردت قائلاً: فهل تعلم ما يجدر عمله بالنسبة إلى هذه الأمور؟ أليس أفضل ما نفعله هو أن نضعها بين الوجود واللاوجود؟ ذلك لأنها لا يمكن أن تكون أكثر غموضاً من اللاوجود، وبالتالي لا يمكن أن تكون أقل وجوداً منه، ولا يمكن أن تكون أكثر وضوحاً من الوجود، وبالتالي أكثر وجوداً منه.

- هذا عين الصواب.

- وهكذا نكون قد اهتدينا، على ما يبدو، إلى أن الأفكار المختلفة التي لدى العامة عن الجمال وما شاكله من الصفات تحلق - إن جاز هذا التعبير - في الفراغ الواقع بين الوجود المطلق واللاوجود المطلق.

- أجل.

- ولكننا قد اتفقنا من قبل على أننا إن وجدنا شيئاً من هذا النوع، فالواجب أن نقول إنه يعلق بالظن لا بالعلم، إذ أن هذه هي الملكة الوسطى التي تدرك الأشياء المحلقة بين الطرفين.

- لقد اتفقنا على ذلك بالفعل.

- وإذن فسنقول عن أولئك الذين يتأملون الكثرة من الأشياء الجميلة، دون أن يروا الجميل في ذاته، ويعجزون عن تتبع من يود أن يرشدهم إليه، وعن أولئك الذين يتأملون

---

(1) اللغز هو أن الخصي (وهو رجل وليس رجلاً) رأى ولم ير (أي رأى دون دقة) طيراً وغير طير (الخفاش) واقفاً على غصن ليس غصناً (أي قصبة) فضربه ولم يضربه (أي صوّب نحوه ولم يصبه) بحجر لم يكن حجراً (حجر فحمي) (والتفسير مأخوذ عن ترجمة «كورنفورد»، ص183).

الكثرة من الأشياء العادلة ولا يرون العادل في ذاته، وهكذا دواليك - سنقول عن هؤلاء إن كل ما لديهم ظنون فحسب، وإنهم يفتقرون إلى أية معرفة حقة بموضوعات ظنهم.

فقال: هذا أمر لا شك فيه.

- ولكن ما قولك فيمن يتأملون الأشياء في ذاتها، والتي تظل دائماً في هوية مع ذاتها؟ ألا نقول عنهم إن لديهم معرفة، لا مجرد ظن؟

- هذا أيضاً أمر لا شك فيه.

- كما نقول بالتالي إن هؤلاء يتعلقون بالأمور التي هي موضوع للعلم، أما أولئك فيتجه تعلقهم إلى الأمور التي هي موضوعات للظن. ذلك لأن الأخيرين، كما تذكر، هم الذين يطربون لسماع الأصوات الجميلة ولمرأى الألوان الجميلة وكل ما شابه ذلك من مظاهر الجمال، ولكنهم لا يطيقون أن يتحدث إليهم أحد عن الجميل في ذاته بوصفه شيئاً حقيقياً.

- إني لأذكر ذلك.

- ألا يكون من الإنصاف أن نطلق عليهم اسم محبي الظن بدلاً من محبي الحكمة؟ وهل يحق لهم أن يغضبوا لهذا الوصف؟

فقال: كلا، إذا استمعوا لنصيحتي: إذ ليس لأحد أن يغضب من الحقيقة.

- فعلينا إذن أن نطلق اسم الفلاسفة، لا محبي الظن، على أولئك الذين يتعلقون في كل الأحوال بحقائق الأشياء.

- بلا جدال.

الكتاب السادس

الفيلسوف هو الذي يصلح للحكم

سقراط: وهكذا توصلنا، بعد هذه المناقشة الطويلة المضنية يا جلوكون، إلى معرفة من هم الفلاسفة، ومن هم غير الفلاسفة. هؤلاء هم الفلاسفة الحقيقيون يا جلوكون، وأولئك هم الأغيار.

جلوكون: نعم وربما لم يكن اختصار البحث سهلا علينا.

سقراط: واضح أنه لم يكن سهلا. على أني ما زلت أرى أنه كان يمكننا بلوغ النتيجة على وجه أوضح لو حصرنا كلامنا في هذا ولم نشتبك في شتى المواضيع التي تترصد التفاتنا إذا رمنا أن نثبت ما يقوم به فضل حياة البِر على حياة الشر.

جلوكون: فماذا نصنع بعده؟

سقراط: كل ما علينا هو ان نتخذ الخطوة الثانية في الترتيب، لما كان الفلاسفة هم القادرين على إدراك الأبدي غير المتغير، ولما كان العاجزون عن إدراكه تائهين في بيداء التغير وتعدد الصور ليسوا فلاسفة، فأي الفريقين يجب أن يحكم!

جلوكون: بماذا أجيب إذا رمت أن أنصف القضية؟

سقراط: إن الجواب المناسب هو أن نعين حراسنا من بين أولئك الذين يتبين لنا أنهم قادرون على حفظ القوانين والنظم في المجتمع.

– هذا صحيح.

فاستطردت قائلاً: لنفرض أننا نريد اختيار من يتولى حراسة شيء ما، فهل يمكن أن يتطرق إلينا الشك في الاختيار بين شخص أعمى وشخص حاد البصر؟

- أي شك يمكن أن يتطرق إلينا عندئذ؟

- حسناً، أترى فارقاً بين العميان وبين من عدموا بحق معرفة كل حقيقة، ومن افتقرت روحهم إلى كل أنموذج واضح للحقيقة الكاملة، وعجزوا عن أن يتأملوا تفاصيل هذه الحقيقة المثلى ويرجعوا بأنظارهم إليها دائماً، كما يفعل الرسام حين يتأمل أنموذجه، قبل أن يشرعوا في تطبيق مبادئ العدل والشرف والخير على القوانين الدنيوية، إن لم تكن قد طبقت من قبل، أو قبل أن يتولوا المحافظة على ما قد يكون موجوداً منها بالفعل.

فقال: كلا، بالتأكيد، فلست أرى فارقاً كبيراً بينهما.

- فهل يحق لنا أن نختار حراسنا من بين هؤلاء مفضلين إياهم على أولئك الذين يعرفون حقائق الأشياء، ويجمعون إلى ذلك خبرة لا تقل عن خبرة الأولين، وامتيازاً في كل الصفات لا يقل عنهم في شيء؟

فقال: إنه لمن الحمق ألا نختار الفلاسفة، الذين يتفوقون تماماً على غيرهم في معرفتهم، التي هي أعظم ميزاتهم، على شرط ألا يكونوا أقل من غيرهم في سائر الصفات.

- وإذن فإن ما يتعين علينا القيام به هو أن نحدد الطريقة التي يمكنهم بها أن يجمعوا بين الخبرة وبين الفلسفة.

- أجل.

- فعلينا أولاً، كما ذكرنا في مستهل هذا الحديث، أن نكوّن صورة واضحة عن استعدادهم الطبيعي. وأظن أننا لو اتفقنا على هذه المسألة، فسوف نتفق على أن الجمع بين هذه الميزات ممكن، وعلى أننا لسنا بحاجة إلى مزيد من البحث عمن يصلحون لقيادة الدولة.

- وكيف ذلك؟

- إن هناك صفة للفلاسفة اتفقنا عليها من قبل، وهي تعلقهم الشديد بأية معرفة تكشف لهم عن شيء من تلك الماهية التي تظل باقية أبداً، والتي لا تنال منها تقلبات الكون والفساد.

- أوافقك على ذلك.

فاستطردت قائلاً: ولنضف إلى ذلك أن رغبتهم تتجه إلى معرفة هذه الحقيقة بأسرها، وأنهم لا يتنازلون بمحض اختيارهم عن أي جزء منها، كبيراً كان أم صغيراً، ثميناً أم تافهاً، كما قلنا من قبل عندما شبهناهم بالعشاق ومحبي التكريم.

فقال: هذا صحيح.

- وهناك صفة أخرى، بعد هذه نود أن نرى إن كان من الضروري أن تتوافر في أولئك الذين هم على النحو الذي ذكرنا.

- وما هي؟

- الصدق ومحبة الحق، وكراهية الزيف وعدم قبول الكذب في أية صورة من صوره.

- هذا أمر طبيعي.

- إنه ليس أمراً طبيعياً فحسب، أيها الصديق، بل إن الضرورة ذاتها تحتم أن تمتد الرغبة الطبيعية في أي موضوع إلى كل ما يرتبط ارتباطاً وثيقاً بهذا الموضوع.

فقال: هذا صحيح.

- فهل هناك ما هو أوثق ارتباطاً بالعلم من الحقيقة؟

- لا شيء.

- وهل يتسنى للشخص الواحد أن يكون محباً للعلم والبطلان معاً؟

- هذا محال.

- وإذن فلا بد أن يسعى من يحب العلم بحق إلى الحقيقة طوال حياته، وبكل ما أوتي من قوة.

- هذا صحيح.

- ولكن إذا ما اتجهت الرغبات بعنف نحو موضوع واحد، فإننا نعلم عندئذ أن اتجاهها نحو بقية الموضوعات سيغدو أضعف، ما دام التيار قد انحرف كله في هذا الاتجاه.

- بلا شك.

- وعلى ذلك، فإن الشخص الذي تتجه رغباته كلها نحو العلم وما يرتبط به، لا يسعى إلا إلى اللذة التي تستمتع بها الروح وحدها، ويدع جانباً لذات البدن، وذلك إن كان فيلسوفاً بحق،لا مدعياً للفلسفة.

- هذا ضروري.

- مثل هذا الرجل يكون معتدلاً، لا يستبد به أي نوع من الجشع، إذ أنه آخر من يهتم بالأمور التي يسعى الناس من أجلها إلى المال والسلطان وينفقونه بسخاء عليها.

- هذا حسن.

- وها هي ذي مسألة أخرى يتعين علينا بحثها، في سعينا إلى تمييز الطبيعة الفلسفية من غيرها.

- وما هي؟

- هي أن تكون النفس أبعد ما تكون عن الوضاعة، ما دام صغر النفس هو أبعد الأمور عن الروح التي تتجه دوماً إلى إدراك مجموع الأشياء الإنسانية الإلهية معاً.

- هذا عين الصواب.

- فإذا كان المرء قد وهب مثل هذه النفس الكبيرة، وأحاط فكره بالزمان في كليته والوجود في مجموعه، فهل تظنه قادراً على أن يرى في هذه الحياة البشرية شيئاً ذا بال؟

- هذا محال.

- وإذن، فمثل هذا الرجل لن يرى في الموت ما يخيف؟

- كلا، مطلقاً.

- وعلى ذلك فإن من كان بطبيعته جباناً وضيعاً لا يستطيع أن يسهم في الفلسفة الحقة بنصيب؟

– كلا، على ما يبدو لي.

– أما إذا كان المرء معتدلاً، مترفعاً عن الجشع وعن الوضاعة والغرور والجبن، فلن يكون من الصعب التعامل معه، ولن يكون ظالماً.

– كلا.

– فإن شئت أن تحدد الصفات المميزة للروح الفلسفية، لتحرص على أن يكون من بينها اتصاف المرء منذ حداثته بصفات النزاهة والرقة وحُسْن المعاملة.

– بالتأكيد.

– وهناك أمر آخر لا أظنك ستتجاهله.

– ما هو؟

– هو كون المرء سريع التعلم أو بطيء الفهم. فهل يحق لنا أن نتوقع من الشخص أن يتفرغ جدياً لدراسة معينة إذا كان يحس فيها بالضيق، ويتقدم فيها ببطء على الرغم مما يبذله من الجهد؟

– ليس هذا ممكناً.

– فإن لم يكن في وسعه أن يحفظ شيئاً مما تعلمه، أي إذا نسي كل شيء، ألن يؤدي نسيانه إلى خلو ذهنه من كل علم؟

– هذا ضروري.

– فإذا ما تبين له أنه قد أجهد نفسه بلا طائل، ألن ينتهي به الأمر إلى أن يسأم من نفسه ومن دراسته العقيمة؟

– لا بد أن يحدث ذلك.

– وإذن، فلن ندع نفساً عدمت قوة الذاكرة تنضم إلى زمرة الفلاسفة، بل سنشترط أن تكون لها ذاكرة قوية.

– بالتأكيد.

- ولكن في وسعنا أن نؤكد أن النفس التي تفتقر إلى التهذيب وإلى الرقة، تتجه بطبيعتها إلى العنف ولا تعرف الاعتدال.

- بلا شك.

- فهل ترى الحقيقة أقرب إلى الاعتدال أم إلى عكسه؟

- إلى الاعتدال.

- فلا بد إذن أن نبحث عن روح تجمع إلى الصفات السابقة، الاعتدال والرقة، وتتجه من تلقاء ذاتها إلى التعمق في ماهية كل شيء.

- بلا جدال.

- فهل لديك أي شك، بعد أن عددنا هذه الصفات، في أنها كلها ضرورية، مرتبطة بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً، بالنسبة إلى الروح التي يتعين عليها أن تسعى إلى تحصيل معرفة تامة كاملة بالوجود؟

- بل إن لها ضرورة قصوى لمثل هذه الروح.

- فهل تجد إذن ما يعاب به على مهنة لا يستطيع المرء أن يجيدها إلا إذا كان قد وهب بطبيعته ذاكرة قوية، وسرعة بديهة، ونفساً كبيرة رقيقة، وكان محباً ورفيقاً للحقيقة وللعدالة، وللشجاعة والاعتدال.

- إن «موموس»[1] ذاته لن يجد فيه ما يعاب عليه.

فاستطردت قائلاً: حسناً ألا تود أن تعهد برئاسة الدولة لأناس كهؤلاء، بعد أن يكتمل علمهم وتكتمل خبرتهم في الحيلة؟

وعندئذ تدخل أديمانتوس قائلاً: إن المرء ليعجز، يا سقراط، عن أن يجد ما يعارض به حججك. ومع ذلك فهل تود أن تعرف الأثر الحقيقي الذي تتركه في نفوس سامعيك، كلما تحدثت على هذا النحو؟ إنهم ليتصورون أن جهلهم بطريقتك في التساؤل والإجابة

(1) أحد شخصيات هزيود، وهو يمثل روح البحث عن العيوب.

يؤدي بهم، أثناء النقاش، إلى الابتعاد عن الحقيقة مسافة ضئيلة في كل سؤال، بحيث تتراكم تلك المسافات الضئيلة كلها في نهاية النقاش فتبدو خطأً جسيماً، مضاداً كل التضاد لموقفهم الأول. وكما يجد اللاعب القليل الدراية في لعبة الشطرنج أن اللاعب الماهر قد حاصره بحيث يعجز في نهاية الأمر عن تحريك قطعه، فكذلك ينتهي الأمر بمستمعيك إلى أن يحاصروا، ويضطروا إلى التزام الصمت في ذلك النوع من «الشطرنج» الذي تحل فيه الكلمات محل القطع الخشبية، ولكن هذا لا يثبت بالفعل أنهم بعيدون عن الصواب. والواقع أن الموقف الذي وصلنا إليه الآن هو الذي أثار في ذهني هذه الملاحظات. ففي موقفنا هذا يستطيع أي شخص أن يقول إنه لا يجد ما يناقض به كل سؤال توجهه، ومع ذلك فإن الواقع الفعلي يثبت بوضوح أن كل من تفرغ للفلسفة، وظل عاكفاً على دراستها أطول مما ينبغي، بدلاً من أن يكتفي بدراستها في حداثته بوصفها جزءً من تعليم عام ثم يدعها بعد ذلك جانباً - أقول إن كل من فعل ذلك يبدو في نظر معظم الناس مخلوقاً شاذاً بحق، إن لم يصبح بغيضاً إلى نفوسهم، على حين أن أولئك الذين يبدون أعقل الناس لا يجنون من تلك الدراسة التي أطنبت في مدحها سوى العجز عن خدمة الدولة.

فلما سمعت اعتراضه، قلت: أتظن أن من يقولون هذا مخطئون؟

فأجاب: لست أدري ولكن أؤثر أن أستمع إلى رأيك أنت.

- رأيي أنهم على صواب.

فقال: وإذن فعلى أي أساس يقال إن الدول لن تتخلص من شرورها إلا إذا حكمها الفلاسفة، الذين قلنا عنهم إنهم لا يملكون لها نفعاً؟

فقلت: هذا سؤال لن أستطيع أن أجيب عنه إلا بإجراء مقارنة رمزية.

فقال: ومع ذلك فأنت الذي لا تلجأ في حديثك أبداً إلى هذا النوع من المقارنات!

فقلت: إني أراك تسخر مني بعد أن ألقيت بسؤال كهذا تصعب الإجابة عنه. ومع ذلك فلتصغ إلى المقارنة التي سأقدمها، وعندئذ سيتبين لك مرة أخرى مقدار ما أعانيه من أجل جمع أطراف المقارنات سوياً. إن أحكم الناس سيلقون في بلادهم معاملة بلغت من السوء حداً يستحيل معه أن تقارن موقفهم بأي شيء واحد موجود في الطبيعة، ولا بد لنا

من أجل الدفاع عنهم من إجراء مقارنة نجمع موادها من جهات متباينة، مثلما يفعل الرسامون حين يرسمون صورة حيوان نصفه أليف ونصفه متوحش، وغير ذلك من غرائب المخلوقات.

فلتتصور إذن حالة كهذه على ظهر سفينة أو عدد من السفن، فيها يكون القبطان أكبر حجماً وأقوى جسماً من سائر الملاحين، ولكنه مصاب بقليل من الصمم، ومن قصر النظر، وهو لا يقل عن ذلك جهلاً بفن الملاحة. أما الملاحون فهم لا يكفون عن التشاحن على السيطرة على السفينة، بحيث يدعي كل منهم أن له وحده الحق في الإمساك بالدفة، مع أن أحداً منهم لم يتعلم فن قيادة السفن قط، ولا يستطيع أن يدلك على الأستاذ الذي تلقى على يديه هذا الفن أو ينبئك متى تعلمه. والأدهى من ذلك أنهم يقولون إن هذا ليس بالفن الذي يمكن تعلمه. وهكذا تراهم على استعداد للقضاء على من يجرؤ على القول إن هذا فن يتعلم[1]. ومن هنا فإنهم يأمرون القبطان، ملحين عليه بشتى الوسائل، أن يعهد إليهم بالقيادة. فإذا أخفقوا في الحصول عليها، ونجح غيرهم في ذلك، فإنهم يقتلونهم أو يلقون بهم إلى البحر. أما القبطان الشجاع، فإنهم يخدعونه بمخدر أو شراب مسكر أو بأية وسيلة أخرى، حتى إذا ما استتب لهم أمر السفينة، امتدت أيديهم إلى مخازنها، فيمتعون أنفسهم باحتساء النبيذ والتهام اللحم الطيب، ويبحرون على غير هدى، كما يمكن أن يبحر أمثالهم من الملاحين. وهم فضلاً عن ذلك يهللون تمجيداً لكل من يعينهم على إقناع القبطان أو إرغامه على ترك مقاليد السفينة لهم، ويعدونه ملاحاً ماهراً، ومرشداً بارعاً، وأستاذاً في فن الملاحة، بينما يلومون من لا يعينهم ويعدونه شخصاً لا جدوى منه. وهم لا يدركون على الإطلاق أن على الملاح الماهر أن يدرس فصول السنة والسماء والنجوم والرياح وكل ما يتعلق بفنه، إن شاء أن يكون قائداً للسفينة بحق، كما أنهم لا يدركون أن في وسع المرء، بالإضافة إلى ما درسه عن فن الملاحة، أن يكسب بالتعلم أو بالتجربة تلك المهارة اللازمة للاحتفاظ بسيطرته على القيادة، سواء رضي البعض عن ذلك أم لم يرضَ. فإذا كانت لدينا سفينة تسير أمورها على هذا النحو المضطرب، فكيف تظن أن الملاح

(1) أي سقراط ذاته.

الماهر يعامل فيها؟ ألا تعتقد أن أهل هذه السفينة سينظرون إليه على أنه يحملق في السحاب، ويقضي وقته في ثرثرة لا جدوى منها؟[1]

فقال أديمانتوس: هذا ما سيفعلونه بالتأكيد.

فأضفت: أظنك تفهم ما أعني، وأنك لست في حاجة إلى أن أعيد عليك تفسير مقارنتي لتدرك أنها تمثل موقف الدول الحالية من الفلاسفة الحقيقيين؟

- بالتأكيد؟

- وإذن، فلتستخدم هذه المقارنة في تنوير أولئك المعترضين الذين تحدثت عنهم، والذين يتعجبون من عدم تكريم الدول للفلاسفة. ولتحاول أولاً أن تقنعهم بأن الأمر يصبح مدعاة لمزيد من الدهشة لو كانوا مكرمين فيها.

فقال: سأفعل ذلك.

- ولتذكر لهم أيضاً أنهم لم يخطئوا حين أكدوا أن أحكم الفلاسفة لا ينفعون الجمهور بشيء، ولكن الملوم عن عدم نفعهم ليسوا هم الحكماء أنفسهم، وإنما أولئك الذين لا ينتفعون من الحكماء، إذ أنه ليس من الطبيعي في شيء أن يتوسل القبطان إلى الملاحين أن يخضعوا لأوامره، ولا أن يقف الحكماء على أعتاب الأغنياء. والحق أن من قال هذا المثل كان مخطئاً[2]. أما الأمر الطبيعي فهو أن يطرق كل من كان في حاجة إلى الإرشاد باب من يستطيع إرشاده، وليس على المرشد أن يتوسل إلى من هم في حاجة إليه لكي يدعونه يرشدهم، مع أنهم فعلاً في أشد الحاجة إلى خدماته[3]. ولكنك لست على خطأ

(1) الإشارة هنا إلى سخرية أرستوفان من سقراط في مسرحية «السحاب».

(2) سألت ملكة هيرون سيموندس إن كان الأفضل أن يكون المرء حكيماً أم غنياً، فأجاب بأن الأفضل أن يكون غنياً، لأن الحكماء يقفون على أعتاب الأغنياء.

(3) هناك احتمال قوي في أن أفلاطون يشير في هذا النص إلى شخصه، ويعرب عن طموحه في أن يكون حاكماً إلى كونه فيلسوفاً، ولكنه يتحفظ في تعبيره عن رغبته هذه بدافع الكبرياء، ويطلب إلى من هم في حاجة إليه أن يلتمسوا خدماته، لأنه لن يعرضها عليهم.

حين تشبِّه حكام الدول الحاليين بالملاحين الذين تحدثنا عنهم، وأولئك الذين يعدهم هؤلاء الحكام أشخاصاً حالمين لا جدوى منهم، بالملاحين الحقيقيين.

- هذا عين الصواب.

- لهذه الأسباب، وفي هذه الظروف، يكون من الصعب أن تلقى أرفع المهن تكريماً من أولئك الذين يزاولون مهناً مضادة لها كل التضاد. على أن هناك نوعاً من الانتقاد أهم وأقوى من ذلك بكثير، يوجهه إلى الفلسفة أولئك الذين يعدون أنفسهم فلاسفة، والذين يقولون، على لسان الناقد الذي تحدثت عنه، إن معظم من يتفرغون للفلسفة أناس منحرفون، وأن أحكم الناس أقلهم جدوى. ولقد سبق لي أن سلمت بصحة هذا القول، أليس كذلك؟

- أجل.

- على أننا قد أوضحنا السبب الذي يجعل من الفلاسفة الحقيقيين أناساً لا جدوى منهم.

- لقد بيّنا ذلك بوضوح.

- فهل تود أن نوضح بعد ذلك السبب الذي يجعل معظمهم يبدون بالضرورة منحرفين، وأن نحاول إثبات أن الخطأ في هذه الحالة أيضاً ليس خطأ الفلاسفة؟

- بالتأكيد.

- فلنعد، قبل أن نواصل الحديث، إلى النقطة التي عددنا فيها الصفات الفطرية اللازمة لكي يكون المرء ذا خلق رفيع. لقد كانت الصفة الأساسية الأولى، كما تذكر، هي التعلق بالحقيقة، التي يجب أن يتخذها رائداً ويضعها نصب عينيه دائماً وفي كل الأمور، وإلا كان دعياً ليس له في الفلسفة الحقة نصيب.

- ذلك بالفعل ما قلناه.

- وإذن، ألسنا في هذه المسألة الأولى معارضين تماماً للرأي الشائع عن الفيلسوف؟

- بلى.

– فهل نكون قد أسأنا الدفاع عن رأينا إذا وصفنا من يعشق المعرفة حقاً بأنه شخص ينزع بطبيعته إلى الحقيقة، وبأنه لا يقف عند تلك الكثرة من الأشياء التي يتوهم الناس أنها حقيقية، بل يظل يسعى وراء الحقيقة بلا كلل، ولا يفتر عشقه حتى يصل إلى ماهية كل شيء في ذاته، عن طريق ذلك الجزء من نفسه الذي هو قادر على إدراك الماهيات، لأن له نفس طبيعتها، وأخيراً، بأنه إذا ما توصل بواسطة هذا الجزء من نفسه إلى الوجود الحقيقي واتحد به، تولد من ذلك الاتحاد العقل والحقيقة، بحيث أنه، بعد أن يتمتع بالمعرفة وبالحياة الحقة والغذاء الصالح، يكون عندئذ فقط قد استراح من عنائه وبلغ هدفه.

– محال أن نجد دفاعاً أفضل من هذا.

– ولكن خبرني: أيكون مثل هذا الرجل ميالاً إلى الكذب، أم أنه يبغضه؟

– إنه ليبغضه.

– فإذا ما كانت الحقيقة رائدة، فأظن أن من المحال القول إنها تجر وراءها موكباً من الرذائل؟

– هذا محال.

– وإنما الصحيح أنها تصطحب معها نقاء السريرة والعدل، يتبعها الاعتدال.

– هذا صحيح.

– ولسنا بحاجة بعد ذلك إلى أن نعدد مجموع الصفات الأخرى الملازمة للطبيعة الفلسفية، وأن نثبت ضرورتها. فأنت تذكر بلا شك أن هذه الطبيعة تستتبع الشجاعة وكبر النفس وسرعة التعلم قوة الذاكرة. ولقد اعترضت عليّ عندئذ قائلاً إن أحداً لا يستطيع أن يعترض على ذلك حقاً، ولكننا إذا انتقلنا من الكلام النظري إلى الواقع الفعلي، لوجدنا أن من بين الشخصيات الفلسفية التي نتحدث عنها من هم أناس لا نفع فيهم، ولوجدنا أن معظمهم أناس لهم طباع مرذولة. وبعد ذلك أخذنا نبحث عن علة هذا النقص، وها نحن أولاء قد وصلنا إلى السؤال عن السبب الذي يجعل معظمهم يتصفون بهذه النقائص. ذلك إذن هو السبب الذي من أجله استأنفنا بحث طبيعة الفيلسوف الحق، واضطررنا إلى تعريفه من جديد.

- هذا صحيح.

فاستطردت قائلاً: علينا الآن أن نبحث الأسباب التي تؤدي بهذه الطبيعة إلى الانحراف، وأن نعلم كيف تفسد هذه الطبيعة في كثير من الحالات، وكيف أن القليلين وحدهم هم الذين ينجون من هذا الفساد، وهم الذين يوصفون بأنهم أناس لا نفع فيهم، وإن لم يكونوا أشراراً، وسنبحث بعد ذلك أمر مزيفي الفلسفة، ونتأمل طبيعة هذه النفوس التي تمارس عملاً أصعب وأرفع مما يمكنها أداؤه، وهي النفوس التي أدت انحرافاتها العديدة إلى وصم الفلسفة بتلك الوصمة التي تتحدث عنها.

فسأل: فما هي إذن أسباب ذلك الانحراف؟

- سأحاول أن أوضحها لك، على قدر استطاعتي. وسأبدأ بمسألة لا أظن أحداً يعترض عليها: فالطبائع التي وهبت كل الصفات اللازمة لمن يود أن يغدو فيلسوفاً حقاً، نادراً ما تظهر بين الناس، وعددها قليل. ألا تعتقد ذلك؟

- إني مقتنع بذلك.

- فلنتأمل كم من المؤثرات القوية تتآمر على إفساد هذا العدد القليل.

- ما هي هذه المؤثرات؟

- إن أعجب ما في الأمر هو أن كل الصفات التي أعجبنا بها في طبيعة الفلاسفة، وأعني بها الشجاعة والاعتدال وكل الصفات الأخرى، تؤدي إلى تشتيت النفس التي تتخلق بها وصرفها عن الفلسفة.

فقال: هذا عجيب حقاً!

فقلت: وهنا أمور أخرى تفسد النفس وتصرفها عن الفلسفة، وهي كل ما يطلق عليه الناس اسم مباهج الحياة، كالجمال والمال وقوة البدن، والسلطان الضخم في الدولة، وما شابه ذلك من المتع. إنك بالطبع تعلم أي الأشياء أعني.

- أجل، ولكني أؤثر أن أستمع منك إلى شرح أدق لهذه المؤثرات.

- إن المسألة ستظهر بوضوح، ولن تجد فيما قلته في هذا الصدد أدنى غرابة، إذا تأملت المبدأ العام الكامن من وراء هذا كله بالطريقة الصحيحة.

- وكيف أفعل ذلك؟

- إننا نعلم أن كل بذرة، سواء أكانت لنبات أم لحيوان، إذا لم تجد ما يلائمها من الغذاء والمناخ والتربة، يزداد الضرر الذي يلحقها نتيجة لحرمانها من هذه الميزات بقدر ما تزداد قوتها، إذ أن الشر أشد إضراراً بما هو خير منه بما ليس بخير.

- هذا طبيعي.

- فمن الطبيعي إذن أن تغدو خير الطبائع، إذا ما غذيت على نحو ملائم، شراً من طبائع الأوساط.

- هذا منطقي.

- ألا نستطيع أن نقول أيضاً إن خير الأذهان لو تلقت تعليماً فاسداً لغدا شرها مستطيراً؟ إن شر الجرائم وأعظم الكبائر لا تقترفها نفوس الأوساط، وإنما النفوس القوية التي أفسدتها التربية، إذ ليس في وسع نفس ضعيفة أن تؤدي أي خير كبير أو شر كبير؟

- كلا، إنني متفق معك.

- وعلى ذلك، فإذا تلقت الطبيعة الفلسفية، كما عرفناها، التعليم الملائم، فمن الضروري، في رأيي، أن تصل بالتدريج إلى الفضيلة في كل صورها. أما إذا بذرت وامتدت جذورها ونمت في تربة فاسدة، فمن الضروري أيضاً أن تقترف كل الآثام، ما لم تنقذها معجزة إلهية. أم تراك تعتقد، بدورك، أن ثمة شباناً يفسدهم السفسطائيون، وأن هؤلاء السفسطائيين الأفراد يستطيعون أن يفسدوا الشباب، بمقدار ملحوظ؟ ألا تظن على عكس ذلك، أن الجمهور الذي يقول هذا هو الذي يضم أكبر السفسطائيين، إذ يربي الصغار والكبار، والرجال والنساء، على أكمل وجه ينسجم مع الطبيعة التي يود أن يراهم عليها؟

فسأل: ومتى يحدث ذلك؟

- عندما يجتمع عدد كبير من أفراد الجمهور معاً في مجلس عام، أو في محكمة أو مسرح أو معسكر، أو في أي مجتمع عام آخر، وهناك يجلسون معربين بالصراخ عن استحسانهم

أو استهجانهم لأي شيء يقال أو يفعل، وهم في كلتا الحالتين مبالغون، فيصيحون ويصفقون حتى تردد الصخور والمكان كله صدى صيحاتهم، ويتضاعف وقع الاستحسان أو الاستهجان. في مثل هذه الحالة، كيف تنتظر أن تكون الحالة الذهنية للشاب؟ وأي تعليم خاص يستطيع أن يضفي عليه القوة التي تمكنه من مقاومة ذلك السيل الجارف، وعدم الاندفاع مع التيار؟ ألن يكون حكمه على ما هو صواب وخطأ مماثلاً لحكمهم؟ ألن يفعل ما يفعلون ويغدو مماثلاً لهم في كل شيء؟

- أجل يا سقراط، إن مثل هذا التأثير لا يقاوم.

- ولكننا لم نتحدث بعد عن أقوى أنواع القهر.

- وما هو؟

- إنه القهر بالأفعال، الذي يلجأ إليه هؤلاء السادة من المربين والسفسطائيين عندما تعوزهم القدرة على الإقناع بالأقوال. ألا تعلم أنهم يحكمون بالحرمان من الحقوق السياسية وبالغرامة وبالموت على من لا يستسلم لآرائهم؟

- أعلم ذلك حقاً.

- فكيف تستطيع الدروس الخاصة لأي سفسطائي آخر، أو لأي فرد بعينه، أن تقاوم هذا التيار وتتغلب عليه؟

- في رأيي أنه لا يوجد ما يقاومها.

- هذا صحيح، ومن الحمق الصريح أن يحاول المرء مقاومتها، إذ أن المرء لا يستطيع تغيير الطبع، ولن يستطيع تغييره أبداً، بدروس من نوع مضاد لدروس هؤلاء الناس، وأنا أعني بالطبع هنا، أيها الصديق، الطبع البشري، أما الطبع فوق البشري فلندعه جانباً، كما يقول المثل، إذ أنك لا بد عالِم أن كل ما يصل إلى الخلاص ويبلغ الخير، في الحالة الراهنة للمجتمع، إنما يدين بهذا الخلاص إلى عناية إلهية خاصة - هذا أمر تستطيع أن تؤكده دون أن تخشى خطأ.

- إنني أوافقك على هذا.

فاستطردت قائلاً: وإذن فآمل أن توافقني على شيء آخر.

- ما هو؟

- إن كل هؤلاء الأشخاص الذين يتاجرون في العلم، والذين يدعوهم الجمهور بالسفسطائيين، ويعدّهم منافسين له، لا يلقنون سوى المبادئ التي يدعو إليها الجمهور ذاته في اجتماعاته، وهذا هو ما يسمونه بالحكمة. وما أشبههم في ذلك برجل يربي وحشاً ضخماً قوياً، فيلاحظ بدقة حركاته الغريزية وشهواته، ويعلم من أين يؤتى وكيف يعامل، ومتى ولِمَ يكون أشد شراسة أو أكثر وداعة، وما معنى صيحاته المختلفة، وما هي الأصوات التي تهدئه أو تثيره، وبعد أن يعلم كل ذلك من طول معاشرته له، يطلق على تجربته اسم الحكمة، ويجعل منها مذهباً يعلمه لغيره. ولما لم يكن يعلم أي هذه العادات والرغبات حسن وأيها قبيح، وأيها صواب وأيها خطأ، وأيها عادل أو ظالم، فإنه يطبق كل هذه الأوصاف تبعاً لرغبات الوحش الضخم. فيسمي ما يسره خيراً، وما يغضبه شراً، وهو لا يعلم شيئاً عن المعنى الحقيقي لهذه الألفاظ، إذ أن أي شيء يتم وفقاً للضرورة يسمى في نظره عادلاً وجميلاً، ما دم عاجزاً عن أن يتبين لنفسه، أو يبين لغيره، ذلك الفارق الأساسي بين ما هو ضروري وما هو خير. ألا يكون هذا الشخص مربياً غريباً بحق؟

فقال: بلى.

- فهل ترى فارقاً بين هذا الرجل وبين من يرى أن قوام الحكمة هو معرفة غرائز وأهواء الكثرة عندما تتجمع سوياً، سواء فيما يتعلق بالتصوير الموسيقي والسياسة؟ من المؤكد أن أحداً لا يستطيع أن يتقدم إلى حشد كهذا ليعرض عليه شعراً أو أي عمل فني آخر، أو مشروعاً ذا نفع عام، ويخرج بذلك عن المسلك الطبيعي ليجعل من الجمهور سيداً له - أقول إن أحداً لا يستطيع أن يفعل ذلك إلا واضطر، بحكم الضرورة القاهرة المسماة بضرورة «ديوميد»، إلى أن يفعل ما يوافق عليه هذا الجمع. ولكن، هل سمعت قط أية حجة تقدم لإثبات أن ما يعجب به ذلك الجمهور جميل حقاً، أو أن ما يستحسنه خير حقاً، دون أن تكون هذه الحجة مدعاة للسخرية؟

- كلا، ولست أتوقع أن أسمع حجة كهذه أبداً.

- والآن، وقد أدركت كل هذا، فلأذكرك بشيء قلناه من قبل: أتستطيع أن تتصور أن الجمهور سيعترف في أي وقت بوجود الجمال في ذاته، متميزاً عن كثرة الأشياء الجميلة، وبأن لكل ماهية في ذاتها وجوداً متميزاً عن مظاهرها الجزئية؟

- كلا بالتأكيد.

- فمن المحال إذن أن يغدو الجمهور فيلسوفاً؟

- هذا محال.

- وعلى ذلك فمن الضروري أن ينتقد الجمهور الفلاسفة؟

- هو كذلك.

- ومن الضروري أيضاً أن ينتقدهم أولئك الأفراد الذين يندمجون بالجمهور ويحرصون على تملقه؟

- هذا واضح.

- وبعد ذلك، فهل ترى أن هناك وسيلة لخلاص الروح الفلسفية، بحيث تستطيع تلك الروح أن تثابر على جهدها وتصل إلى هدفها؟ ليكن حكمك على هذا الأمر مبنياً على ما قلناه من قبل، حين اتفقنا على أن سهولة التعلم، وقوة الذاكرة، والشجاعة، وكِبَر النفس، هي الخصائص المميزة لتلك الروح.

- أجل.

- فإذا اكتملت هذه الصفات لشخص، ألا يكون منذ حداثته أبرز أقرانه، وخاصة إذا كانت صفاته الجسمية متمشية مع صفاته الروحية؟

فأجاب: ليس في ذلك أدنى شك.

- وعندما يبلغ سن النضج، سيعمل أصدقاؤه ومواطنوه على الانتفاع منه لتحقيق أغراضهم الخاصة؟

- بلا جدال.

- فهم إذن سيتمسحون بأعتابه ويغدقون عليه أنواع التكريم والهدايا، مقدرين مقدماً قوته المستقبلة ومتملقين إياها.

– هذا ما يحدث في كثير من الأحيان.

– وعلى ذلك، فماذا تنتظر من شخص في مثل هذه الظروف، ولاسيما إن كان ينتمي إلى دولة قوية غنية عريقة، وإذا كان جميل الصورة مديد القامة؟ ألا تمتلئ نفسه بطموح لا حد له، حتى يتوهم نفسه قادراً على حكم الإغريق والبرابرة معاً؟ ألا يترتب على ذلك أن يشمخ بأنفه إلى السماء، ويستسلم للغرور الأهوج، ويصم أذنيه عن صوت العقل؟[1]

– أجل، بالتأكيد.

– فإذا ما أتاه شخص، وهو في مثل هذه الحالة الذهنية، وأنبأه بالحقيقة، وهي أنه يفتقر إلى العقل، وأنه في حاجة إليه، وأن العقل لا يكتسب أبداً إن لم يكرس الإنسان كيانه كله له، فهل تظنه يحسن الاستماع إلى هذه الأقوال وهو محاط بمثل هذه المؤثرات المضللة؟

– محال أن يستمع إليها.

– ومع ذلك، فلو حدث، بفضل معدنه الطيب الذي يستجيب لصوت العقل، أن استسلم للقوة التي تجذبه إلى الفلسفة ورضخ لها، فماذا تظن أولئك الذين يعتقدون أنهم سيحرمون من خدماته وصداقته فاعلين؟ ألا يلجأون إلى كل ما في جعبتهم من الأفعال والأقوال معه ليثبطوا عزيمته، وعزيمة من يقدم النصح إليه، ليقضوا على جهوده، سواء بالتآمر عليه في حياته الخاصة، أو باضطهاده في الأماكن العامة؟

فقال: هذا أمر لا مفر منه.

– فهل من الممكن أن يغدو صاحبنا هذا فيلسوفاً؟

– ليس هذا ممكناً على الإطلاق.

(1) هذا الوصف يطابق شخصية ألقبيادس، في نظر كثير من الشراح. ومن المعروف أن سقراط قد عدّ مسؤولاً عن المصير الذي انتهى إليه ألقبيادس، ومن هنا يبدو هذا النص نوعاً من الدفاع عن سقراط وإبعاد مسؤولية فساد ألقبيادس عنه.

فاستطردت قائلاً: وهكذا ترى أننا لم نكن على خطأ حين قلنا إن الصفات نفسها التي تكون طبع الفيلسوف، إذا ما خضعت لتنشئة فاسدة، تؤدي على نحو ما إلى صرفه عن رسالته، مثلها في ذلك مثل الثروة وما شاكلها من المزايا التي يسمونها بمباهج الحياة.

- بلى، لقد كنا على صواب.

- تلك بالضبط، أيها الصديق، هي الطريقة التي تفسد بها أنبل الطبائع - وهي دائماً شيء نادر - وتنصرف بها عن أرفع المهام. فمن بين هذه الطبائع يظهر أولئك الذين يلحقون بالدول والأفراد أعظم الأضرار، أو الذين يجلبون لها أعظم الخير، إذا ما شاء حسن الحظ أن يبعدهم عن طريق الشر. أما ذوو الطبائع الضعيفة فمحال أن يأتي منهم نفع أو ضرر عظيم للدول أو الأفراد.

- هذا عين الصواب.

- وهكذا تترك الفلسفة وحيدة، وكأنها فتاة تخلى عنها أقرب الناس إليها. وعلى حين يحيا أنصارها حياة زائفة لا تليق بهم، فإن حرمان الفلسفة من أهلها القادرين على حمايتها يشجع الدخلاء على اقتحام دارها وتلطيخ شرفها، فينسبون إليها تلك العيوب التي ذكرتها أنت ذاتك، ألا وهي أن أهلها منهم من لا يصلح لشيء، والباقون، وهم الأكثر، يستحقون أشد العقاب.

- هذا حقاً ما يقوله الناس.

- وهو أمر طبيعي. ذلك لأن ذوي الطبائع الضعيفة، ممن أثبتوا براعتهم في حِرَفهم الوضيعة، يجدون المجال هنا مفتوحاً أمامهم على مصراعيه، وزاخراً بالأسماء الرنانة والألقاب الخلابة، فيسارعون، وكأنهم مسجونون هاربون من سجنهم ليحتموا في معبد، إلى التخلي عن مهنتهم والالتجاء إلى الفلسفة[1]. ذلك لأن الفلسفة، حتى في عزلتها هذه، تمتاز عن المهن الأخرى بأثر مهيب في النفوس، يجذب إليها عدداً كبيراً من الضعاف الذين

(1) يشير أفلاطون دون شك إلى بعض معاصريه من المشتغلين بالفلسفة، وقد يكون منهم السفسطائيون، الذين كان بعضهم يشتغل بحِرَف أخرى قبل احترافهم للفلسفة، ومنهم بروتاجوراس. وقد يكون المقصود هو أنتيستين وأيسقراط، خصماه الفلسفيان.

أفسدت حياتهم الوضيعة نفوسهم مثلما شوهت حِرَفهم الشاقة أجسامهم. أليس هذا أمراً لا مفر منه؟

- بلى.

فاستطردت قائلاً: ألا يذكرونك، حين تراهم، بحداد أصلع ربح بعض المال، فهرع بمجرد أن فرغ من عمله الشاق إلى الحمام العمومي ليغتسل، ثم ارتدى حلة جديدة، وتزين كأنه عريس شاب، وذهب يطلب يد ابنة سيده، لأنها فقيرة منبوذة؟

- هذا تشبيه منطبق تمام الانطباق.

- فهل يمكن أن يؤدي زواج كهذا إلا إلى أطفال مشوهين ضعفاء؟

- لا بد من ذلك.

- وبالمثل فإذا ما اقتحم باب الفلسفة أناس غير قادرين على التعلم، ومارسوها على الرغم من عدم جدارتهم بها، فأي الأفكار تظنهم سيأتون بها؟ إن الاسم الوحيد الذي يصلح لها هو المغالطات السفسطائية، ومن المحال أن تكون هذه الأفكار والآراء وليدة الحكمة الحقيقية.

- هذا عين الصواب.

- وهكذا لن يتبقى بعد ذلك، يا أديمانتوس، سوى عدد ضئيل من الناس هم الذين يليق بهم الزواج من الفلسفة. قد تكون منهم طبيعة رفيعة هذبها العلم، وظلت منفية بعيداً عن تلك المؤثرات التي كانت كفيلة بأن تصرفها عن اتجاهها الطبيعي إلى التفاني من أجل الفلسفة، وقد يكون منهم ذهن نشأ في دولة حقيرة فترفع عن شؤونها العامة وتجاهلها، وربما كانت منهم قلة موهوبة تحولت إلى الفلسفة من مهن أخرى احتقرتها عن حق، وربما وجد منهم من أمسك به العنان نفسه الذي أمسك بصديقنا «ثياجس Theages»، إذ أن كل العوامل قد تضافرت على صرفه عن الفلسفة، ومع ذلك فإن حرصه على صحته المعتلة قد صانه وصرفه عن الاشتغال بالشؤون العامة. أما في حالتي الخاصة، فلست بحاجة إلى أن أحدثكم عن تحذير تلك النبوءة الإلهية، التي لم تظهر من

قبلي إلا للقليلين، إن كانت قد ظهرت على الإطلاق[1]. وهكذا فإن من ينتمي إلى هذا العدد الضئيل، ومن ذاق طعم السعادة التي يعيشون فيه، وأدرك أن الجماهير الغفيرة هوجاء، وأن سلوك السياسيين يفتقر دائماً إلى التعقل، وأنه ليس ثمة حليف يقف إلى جانبه نصير العدالة ويأمل أن يجد معه خلاصه من الدمار، وأن حاله سيكون كحال من وقع وسط وحوش ضارية، فلا هو يقبل أن يشاركها وحشيتها، ولا هو يستطيع أن يصمد وحده أمام كل هذه الجموع الشرسة، ويتأكد لديه أن مصيره سيكون الفناء دون أن يكون قد نفع وطنه أو أصدقاءه، ولا نفسه أو غيره - أقول إن من يدرك بذهنه كل هذا، سيخلد إلى السكينة، وينصرف إلى شؤونه الخاصة، وكأنه مسافر باغتته عاصفة فاحتمى خلف جدار من عواصف الرمال والأمطار التي تثيرها الرياح. فإذا ما رأى كيل الظلم طافحاً بين بقية الناس، شعر بالقناعة إذ استطاع أن يقضي حياته في هذا العالم نقياً من شوائب الظلم، وعندما تحل النهاية، فإنه يرحل عن الحياة بقلب عامر بالآمال، ونفس هادئة مطمئنة.

- أجل، إنه لغنم كبير أن يفعل المرء ذلك قبل مفارقته الحياة.

فاستطردت قائلاً: أجل، ولكنه ليس أعظم ما كان بوسعه أن يحققه، لو كان قد وجد الدولة الملائمة لطبيعته، والتي كان خليقاً بأن ينمو فيها إلى أقصى مداه، ويجلب الخلاص لنفسه ولبلاده.

كيف يكون حكم الفيلسوف ممكناً؟

- ها نحن أولاء قد أوضحنا بما فيه الكفاية أسباب التحامل على الفلسفة، وبيّنا مدى ما فيه من تجنٍّ عليها. فهل لديك ما تود أن تقوله في هذا الشأن؟

فأجاب: ليس لدي ما أقوله في هذا الصدد، ولكن أي الحكومات الحالية، في رأيك، أصلح للفلسفة؟

(1) الإشارة هنا إلى واحدة من تلك النبوءات فوق الطبيعية التي دأب سقراط على الإهابة بها، والتي وردت في كثير من محاورات أفلاطون، ولا سيما «الدفاع»، حيث أكد أن النبوءة منعته من الاشتغال بالسياسة.

فقلت: لا واحدة منها. وهذا بعينه هو ما أشكو منه: فليس من بين أنواع الحكومات الحالية ما يلائم الطبيعة الفلسفية، ومن هنا فإن هذه الطبيعة تزيف وتفقد طابعها الخاص، مثلما تتغير طبيعة البذرة النادرة إذا زرعت في تربة غير تربتها، وخضعت للمؤثرات الجديدة، وفقدت مميزاتها فيها. وهكذا تعجز الطبيعة الفلسفية عن الاحتفاظ بخصائصها المميزة، وتتحول إلى طبيعة أخرى. أما لو وجدت الفلسفة حكومة تتفق طبيعتها وإياها، فعندئذ سيتضح أنها إلهية بحق، على حين أن جميع الطبائع والمهام الأخرى إنسانية فحسب. وأنا واثق من أنك ستسألني الآن: وما هي هذه الحكومة المثلى؟

فقال: كلا، لقد أخطأت في هذا. فقد كنت أود أن أسألك إن كانت هذه هي الدولة التي رسمنا خطتها وأسسناها، أم أنها دولة أخرى.

فأجبت: إنها هي على وجه التقريب، ولكنك تذكر بقولنا إن دولتنا ينبغي أن تتضمن سلطة ترعى الدستور بالروح نفسها التي أمليت عليك سن قوانينها عندما قمت بعمل المشرع فيها.

- لقد قلنا ذلك بالفعل.

- أجل، ولكننا لم نوضح هذه المسألة إيضاحاً كافياً، فقد بعثت الذعر في نفوسنا باعتراضاتك التي أوضحت أن المشكلة كبيرة ومعقدة، ومع ذلك فإن ما تبقى منها أصعب من كل ما سبق.

- وما الذي تبقى منها؟

- مسألة الطريقة التي تنظم بها الدولة دراسة الفلسفة دون أن تلحق بنفسها الدمار. ذلك لأن المهام الكبرى محفوفة بالخطر على الدوام، والخير مركبه صعب، كما يقول المثل.

- وعلى الرغم من ذلك، فعليك أن تلقي الضوء على هذه المسألة حتى يكون البحث قد اكتمل.

- ولكنني إذا لم أوفها حقها، فلن يكون ذلك لافتقاري إلى العزم، وإنما إلى المقدرة. وسترى بنفسك مدى حماستي حين تصغي إليّ. ولكي أثبت لك ذلك، فإني أعلن مرة

أخرى، بكل جرأة وبلا تردد، أن على الدولة أن تعامل الدراسة الفلسفية بطريقة مضادة تماماً لتلك التي تعاملها بها الآن.

- وكيف ذلك؟

- إن دارسي الفلسفة في الوقت الحالي صبية لم يكادوا يتجاوزون مرحلة الطفولة. وهم لا يكرسون لها سوى الفترة السابقة على تلك المرحلة التي يمكنهم فيها كسب المال وإدارة شؤون بيت خاص بهم. وحتى أولئك الذين يشتهرون بأنهم أقرب الجميع إلى الروح الفلسفية، يسارعون إلى الهروب من الفلسفة حالما يقتربون من أعقد أجزائها، وأعني به الديالكتيك. أما في حياتهم التالية، فإنهم يظنون أنهم فعلوا الكثير حين يقبلون دعوة توجه إليهم لسماع مناقشة كهذه، إذ أن الفلسفة عندهم ليست سوى وسيلة للتسلية فحسب. وأخيراً فكلما تقدم بهم العمر، خبا النور فيهم جميعاً، باستثناء عدد ضئيل، أكثر مما تخبو شمس هرقليطس[1]، إذ أن هذا النور لا يعود أبداً إلى الظهور.

- ولكن ما الذي كان ينبغي عمله إذن؟

- عكس ذلك تماماً، فعليهم أن يتلقوا في طفولتهم وصباهم تعليماً وفلسفة تلائم أعمارهم الصغيرة، وفي وقت نموهم واقترابهم من الرجولة، يتعين عليهم توجيه أكبر قسط من العناية لأجسامهم حتى تصبح أدوات طيِّعة في خدمة الفلسفة. فإذا ما بلغوا العمر الذي تقترب فيه نفوسهم من تمام نموها، كان لا بد من مضاعفة دراساتهم العقلية. وأخيراً، عندما تهون قوتهم الجسمية ويتجاوزون السن التي يمكنهم فيها أداء واجباتهم السياسية والحربية، فعندئذ ينبغي أن ندعهم ينطلقون أحراراً، ولا ينهمكون في عمل جدي سوى الفلسفة، وذلك إذا شئنا أن يحيوا سعداء في هذا الدنيا، وأن يتوجوا حياتهم الأخرى بعد الموت بسعادة مماثلة.

فقال: إني لأعترف حقاً إنك تتكلم بحماسة يا سقراط. ومع ذلك فإني أخشى أن يكون معظم مستمعيك أكثر تحمساً في معارضتهم لك، وأن يأبوا الاقتناع بما تقول، وأولهم في ذلك ثراسيماخوس.

(1) من المعروف أن هرقليطس كان يرى أن الشمس تنطفئ في المساء وتعود إلى الظهور في الصباح.

فأجبت: لا تحاول أن تبذر بذور الخلاف بيني وبين ثراسياخوس الذي لم يصبح صديقاً لي إلا منذ فترة وجيزة، ولو أننا لم نكن أعداء في وقت من الأوقات. إنني لن أدخر وسعاً في سبيل إقناعه هو والباقين، أو على الأقل في أن أفيدهم بشيء ينفعهم، إذا ما جاء اليوم الذي يجدون فيه أنفسهم منهمكين في حديث كهذا في حياة أخرى.

فقال: إنك تتحدث عن زمن بعيد حقاً!

فأجبت: إنه ليس شيئاً بالقياس إلى الأزل. وعلى أية حال فإني لا أدهش حين يأبى الكثيرون تصديق آرائنا، إذ أنهم لم يروا ما نتحدث عنه الآن متحققاً أبداً، بل إنهم لم يستمعوا إلا إلى محاكاة متعمدة للفلسفة، قوامها كلمات مرصوصة بعضها إلى جانب البعض على نحو مصطنع، دون أن تجمعها وحدة طبيعية كتلك التي تجمع أقوالنا[1]. أما ذلك الصنف من الرجال، الذي تتوافق طبيعته مع الفضيلة على أكمل نحو ممكن، سواء في أفعاله وفي أقواله، والذي يحكم دولة تتصف بمثل كماله، فهو ما لم يروا منه واحداً ولا كثيراً - أم تظنهم رأوا مثله من قبل؟

- كلا، بالتأكيد.

- كذلك فإنهم، أيها الصديق، لم يستمعوا قط إلى مناقشة حرة رفيعة، من ذلك النوع الذي يستهدف معرفة الحقيقة لذاتها بكل الوسائل الممكنة، ويترفع عن تلك الحيل الجدلية التي لا تستهدف إلا المكابرة والعناد، سواء منها تلك التي تستخدم في المحاكم وفي قاعات الدرس.

- هذا عين الصواب.

- تلك هي العقبات التي خطرت بذهني من قبل، عندما أرغمتني الحقيقة على أن أعترف، على الرغم من مخاوفي، بأن أية دولة أو أي دستور أو أي فرد لن يبلغ الكمال ما لم تدفع الظروف المواتية هذا العدد الضئيل من الفلاسفة الذين لم يتطرق إلى نفوسهم

---

(1) من الجائز أن أفلاطون يشير هنا إلى تعاليم «إيسقراط» التي كانت تنافس الأكاديمية، وكانت تلقن الشباب مبادئ السياسة في أسلوب شيق جذاب.

الفاسدة، وإن كانوا يعدون الآن أناساً لا جدوى منهم، إلى تولى الحكم، سواء أشاؤوا ذلك أم لم يشاؤوه، وما لم تدفع الدولة بدورها إلى إطاعتهم، أو ما لم يتملك حكام الدولة الوراثيين أو الملوك الحاليين حب أصيل للفلسفة، ينبع من إلهام إلهي، فإن قيل إن إحدى هاتين الحالتين، أو كلتيهما معاً، مستحيلة التحقيق، لكان ردي أن هذا قول لا يقوم على أساس. ولو صح لكنا نستحق سخرية الناس منا لتعلقنا بأحلام وهمية. ألست على صواب؟

- بلى.

- فإذا حدث، خلال العصور الطويلة الماضية أو المقبلة، أو في العصر الحاضر في أية دولة أجنبية، بعيدة عن حدودنا، أن دفع أصحاب أرفع المواهب الفلسفية إلى تولي مقاليد الحكم، فعندئذ يمكننا أن نؤكد أن الدستور الذي وصفناه قد تحقق هناك، أو يتحقق الآن، أو سيتحقق في المستقبل، عندما تصبح ربة الفلسفة سيدة الدولة. ذلك لأن هذا أمر لا يستحيل تحققه، وخطتنا، على الرغم من اعترافنا بصعوبتها، ليست مستحيلة التحقيق.

فقال: إني متفق معك في هذا.

- ولكنك ستقول لي أن لجمهرة الناس رأياً مخالفاً.

- ربما.

- لا تحكم على جمهرة الناس بهذه القسوة أيها الصديق. فلا شك أنهم سيغيرون رأيهم إذا توسلت إليهم بالحسنى، لا بالعنف والغلظة، وحاولت أن تبدد كراهيتهم للمعرفة، بأن تبين لهم من هم أولئك الذين تسميهم بالفلاسفة، وتصف لهم طبيعة هؤلاء الفلاسفة والعمل الذي يقومون به، مثلما فعلت الآن. وعندئذ سيدركون أنك لم تكن تتحدث عن ذلك الذي تخيلوه. وأنت تقرني ولا شك على أنهم لو عرفوهم على حقيقتهم، فسوف يغيرون رأيهم، ويردون رداً مخالفاً. أم تظن أن المرء حين لا يكون حقوداً شريراً بفطرته، يود أن يعادي من لا يعاديه، يرجو الشر لمن يحبه؟ إني لأتكهن بجوابك مقدماً، وأقول إن مثل هذه الطبيعة الشريرة إن تمثلت في بعض الناس، فإنها لا تتمثل في غالبيتهم.

فقال: إني متفق معك في هذا.

– وسوف تتفق معي أيضاً على أنه إذا كانت الجماهير تنفر من الفلسفة، فالخطأ في ذلك راجع إلى الدخلاء الذين تغلغلوا في صفوفهم غصباً، وانصرفوا إلى التشاحن والتصارع فيما بينهم، واقتصروا على تبادل الإهانات الشخصية، وهي أبعد الأمور عن مسلك الفيلسوف.

– هذا صحيح كل الصحة.

– ذلك لأن من المؤكد يا أديمانتوس أن الشخص الذي يلتزم ذهنه حقائق الأشياء، لا يتوافر له من الفراغ ما يجعله يهبط بأنظاره إلى أمور الناس، ويشارك في معاركهم، ويمتلئ منهم حقداً وغلاً. ذلك لأنه يتأمل أموراً يسودها النظام والثبات، ولا يسعى واحد منها إلى الإضرار بالآخرين، وإنما تخضع كلها لقانون النظام والعقل. ومن هنا فإنه يسعى إلى محاكاتها والتشبه بها على قدر استطاعته. أم تظن أن في وسع المرء أن يقضي حياته مع صاحب يعجب به دون أن يتشبه به؟

– هذا مستحيل.

– وهكذا فإن الفيلسوف الذي يحيا في صحبة النظام الإلهي للعالم، يغدو إلهياً منظماً بدوره، وذلك على قدر ما تتحمل طبيعة البشر، وإن لم يكن في استطاعته أن ينجو، على الرغم من ذلك، من تحامل الناس.

– بالتأكيد.

– فإذا ما وجد نفسه مضطراً إلى تشكيل طبائع الآخرين، لا طبيعته الخاصة وحدها، وصياغة قالب الحياة العامة والخاصة تبعاً لما يتأمله في عالمه العلوي، فهل تظنه سيكون لهم رائداً فاسداً في تعليم الاعتدال والعدالة، وغيرهما من الفضائل المدنية؟

– كلا بالطبع.

– فإذا أدرك الناس أن حديثنا عن الفلاسفة حديث صدق، فهل يظلون على بغضهم لهم، وهل يظلون على شكهم في قولنا إن الدولة لن تعرف السعادة إن لم يرسم خطتها فنانون يعملون وفقاً لأنموذج إلهي؟

- كلا، إن الناس سيتخلون عن مشاعرهم العدائية إذا عرفوا الحقيقة، ولكن على أي نحو سيرسم الفيلسوف هذه الخطة؟

- سينظر إلى الدولة وإلى طباع الناس على أنها قماش معد لرسم الصورة، فيبدأ أولاً بتنظيفها، وهو أمر ليس باليسير. ولكنك تعلم، على أية حال، أنه، على خلاف غيره من المشرعين، لن يقبل أن يأخذ على عاتقه تدبير شؤون فرد أو دولة أو شن أية قوانين إلا إذا وجد السطح نظيفاً، أو نظفه هو بنفسه.

- إن له كل الحق في ذلك.

- فإذا تم هذا، فسوف يبدأ بعد ذلك في وضع تخطيط عام للدستور.

- بلا شك.

- وبعد ذلك، فإنه سيتجه بأنظاره دائماً، أثناء قيامه بعمله، إلى الطرفين: أعني الأنموذج الذي يرسم منه، وهو مثال العدل والجمال والاعتدال وما شابهها من الفضائل من جهة، والنسخة التي يحاول صنعها منه في عالم البشر من جهة أخرى، وعن طريق المزج بين مختلف عناصر الحياة الاجتماعية، مثلما يمزج الرسام ألوانه، يرسم صورة الإنسانية الحقة، مسترشداً بذلك الأنموذج الذي أسماه هوميروس[1] لدى من وجده فيهم من البشر، باسم الأنموذج الإلهي.

- أصبت.

- وهكذا تراه يمحو خطأً تارة، ويضيف خطأً آخر تارة أخرى حتى يصنع، على قدر استطاعته، أنموذجاً للطبيعة البشرية ترضى عنه الآلهة.

- من المحال أن نجد صورة أبدع من هذه.

- أتعتقد أننا قد بدأنا نقنع أولئك الذين قلت إنهم سيهاجموننا بكل طاقتهم، عندما أطرينا الفيلسوف واقترحنا وضع دفة الدولة بين يديه؟ وهل سيكونون أهدأ بالاً بعد أن

(1) الإلياذة، 1-131.

قلنا إننا نعني بالفيلسوف فناناً يستخدم مهارته على هذا النحو ليرسم صورة الدولة بهذه الطريقة؟

– لا بد أن يقتنعوا، إن كانوا عاقلين.

– فماذا تبقّى لديهم ليعترضوا به علينا؟ أينكرون أن الفيلسوف يعشق الحقيقة والوجود الحق؟

– لو قالوا ذلك لكانوا مخطئين.

– أو أن طبيعته، كما صورناها، لا تشبه بالخير الأسمى؟

– محال أن ينكروا ذلك أيضاً.

– أم تراهم ينكرون أن هذه الطبيعة، إذا ما وضعت في الظروف الملائمة، ستكون خير الطبائع وأكملها؟ أم تظنهم سيفضلون عليهم أولئك الأدعياء الذين استبعدناهم؟

– كلا بالتأكيد.

– فهل سيظلون على غضبهم علينا لقولنا إنه ما لم يمسك الفلاسفة بزمام الحكم، فلن تستريح الدولة ولا الأفراد من الشرور، ولن تتحقق الدولة التي تصورناها بخيالنا؟

– أظن أن غضبهم سيقل.

– فهل نفترض أنهم ليسوا أقل غضباً فحسب، وإنما بلغت بهم الوداعة حداً جعلهم يقتنعون، ويوافقون على آرائنا بدافع الحياء على الأقل إن لم يكن بأي دافع آخر؟

– هذا ممكن بالفعل.

– لنسلم إذن بأننا قد كسبناهم إلى جانبنا. فهل ينكر أحد إمكان ظهور أناس لديهم طبيعة الفلاسفة، من بين أبناء الملوك أو الحكام الوراثيين؟

– لن ينكر ذلك أحد.

– فهل ينبغي أن نقول إنهم إذا ما ولدوا بهذه الطبيعة، فمن المحتم أن يفسدوا؟ إننا نعترف بأن خلاصهم من هذا الفساد أمر عسير، ولكن هل يستطيع أحد أن يجزم بأنه لن يظهر من بينهم خلال العصور الطويلة شخص واحد خلصت نفسه من هذا الفساد؟

- لن يستطيع أحد أن يؤكد ذلك.

- إذن، فيكفي أن يتم الخلاص لواحد فقط، وأن يتوافر له الرعايا الطيّعون، حتى يحقق كل ما نراه اليوم بعيداً عن التصديق.

- هذا كافٍ بالفعل.

- فإذا سنّ الحاكم قوانين ونظماً كتلك التي وصفناها، فليس من المحال أن يقبل المواطنون الخضوع لها.

- هذا ليس محالاً على الإطلاق.

- وهل من المحال، أو من غير المعقول، أن يقبل غيرنا ما نقبله نحن؟

- لا أظن ذلك.

- ولكننا أثبتنا من قبل بما فيه الكفاية أن مشروعنا هو الأصلح، إذا ما أمكن تحقيقه.

- أجل، لقد أثبتنا ذلك.

- فلنا أن نستنتج إذن أن خطتنا في التشريع هي الأصلح إذا تحققت، وأن تحققها، وإن يكن أمراً عسيراً، فهو ليس محالاً.

- نستطيع أن نستنتج ذلك بالفعل.

الخير أرفع موضوعات المعرفة

- والآن، وقد وصلنا بغير عناء إلى نهاية هذا الموضوع، فقد بقي أمامنا موضوع آخر، هو طريقة تنشئة حماة الدستور، وما الذي ينبغي أن يدرسوه، وما هي السن التي ينبغي أن يبدأوا فيها كل دراسة.

- لنخض هذا الموضوع.

فاستطردت قائلاً: إنني لم أفلح في المرة السابقة في استخدام مهارتي من أجل محاولة تخطي تلك المشاكل الشائكة المتعلقة بامتلاك النساء وإنجاب الأطفال وتعيين الحكام، إذ كنت شاعراً بمدى ما ستثيره خطتي المثلى من الاعتراضات، وبمقدار صعوبة تطبيقها. ذلك لأنني قد اضطررت رغم ذلك إلى مناقشة هذه المسائل. وصحيح أننا قد انتهينا من

بحث مسألة النساء والأطفال، ولكن علينا أن نبدأ من جديد في الكلام عن مسألة تدريب الحكام. ولعلك تذكر أننا قلنا إن عليهم أن يثبتوا أن حبهم للوطن، إذا ما امتحن باللذة والألم، سيظل لديهم عقيدة لا يزعزعها العناء أو الخطر أو تصاريف القدر. وهكذا يستبعد الراسب في هذا الاختبار، أما أولئك الذين يخرجون منه نقيين كالذهب حين يختبر بالنار فهم الذين نتخذ منهم حكاماً، ونمنحهم كل تكريم وخير جزاء خلال حياتهم وبعد مماتهم. ذلك هو ما قلته على وجه التقريب، عندما دارت بنا المناقشة جانباً، وأخفت وجهها وراء قناع، وكأنها تريد بذلك التخلص من المسألة التي نحن بصددها الآن.

– إني لأذكر ذلك جيداً.

– الحق، أيها الصديق، أنني كنت متردداً في أن أفوه بذلك التصريح الجريء الذي قلته الآن. ولكن لنتمسك الآن بهذه الجرأة، ولنقل إن الحراس الكاملين لا يمكن إلا أن يكونوا فلاسفة.

– أجل، فلنؤكد ذلك بالفعل.

– ولتلاحظ أننا كنا نتوقع أن يكون عددهم قليلاً، إذ أننا لو فكرنا ما تتجمع في شخص واحد، وإنما تتوزع عادة بين أفراد مختلفين.

فسأل: ماذا تعني؟

– إنك تعلم أن صفات مثل سرعة الفهم وقوة الذاكرة والحكمة والحيوية وما شابهها من الصفات، لا تقترن عادة بقوة النفس وثباتها على النحو الذي يتيح للمرء أن يحيا حياة هادئة منتظمة. بل إن حدة الذهن تولد استعداداً للتخبط في كل اتجاه وفقدان كل استقرار.

– هذا صحيح.

– ومن جهة أخرى، فإن الطبائع الراسخة الثابتة، التي نستطيع أن نعتمد عليها أكثر مما نعتمد على النوع السابق، والتي لا يزعزعها الخوف من أخطار الحرب، تقف الموقف نفسه من التعلم، فتبدو وكأنها صماء بكماء، ويغلبها النعاس إذا ما ووجهت بأي عمل عقلي، فلا تفعل شيئاً سوى أن تتثاءب.

- هذا صحيح.

- ولكننا قلنا إن مجموعتي الصفات هاتين ضروريتان لكل من يتلقى أسمى التعليم ويشغل منصب الحكم في البلاد.

- بالتأكيد.

- ألا تظن إذن أن الجمع بين هذه الصفات أمر نادر؟

- قطعاً.

- فعلينا إذن ألا نكتفي بإخضاعهم للاختبارات التي عددناها منذ برهة، من مشاق ومخاطر وملذات، وإنما الواجب أن نضيف إلى ذلك الآن اختبار قوتهم بأنواع شتى من الدراسات، لنرى إن كان في وسع نفوسهم أن تصمد لأرفع أنواع المعارف، أم أن شجاعتهم ستخونهم، كأولئك الذين تخونهم قواهم في المصارعات البدنية.

- لا شك في أن هذا اختبار يتعين إجراؤه. ولكن ما الذي تعنيه بهذه الدراسات الرفيعة؟

- إنك تذكر ولا شك أننا حين ميّزنا في النفس أجزاء ثلاثة، قد استخلصنا من ذلك طبيعة العدالة والاعتدال والشجاعة والحكمة.

- لو لم أكن أذكر ذلك، لما كنت جديراً بأن أستمع إلى بقية حديثك.

- وهل تذكر أيضاً كلمة التحذير التي سبقت الكلام في هذا الموضوع؟

- وما هي؟

- لقد قلنا إن علينا، لكي نتأمل هذه الفضائل في أبهر ضوء ممكن، أن نتخذ مساراً دائرياً أطول، نراها في نهايته أوضح ما تكون، وإن كان في استطاعتنا على الرغم من ذلك أن نقدم عرضاً سطحياً على نفس مستوى المناقشة التي سبقت ذلك. وقد قلت إن هذا يكفي، وعندئذ قدمت لك عرضاً لم يبد لي دقيقاً كل الدقة. أما أنك قد اقتنعت به أم لم تقتنع، فهذا أمر متروك لتقديرك على أية حال.

- لقد اعتقدت، وكذلك الآخرون، أنك أعطيتنا من الحقيقة قدراً كافياً.

فقلت: إن أي قدر لا يبلغ الحقيقة الكاملة في مسألة هامة كهذه لا يكون قدراً كافياً. إذ أن ما هو غير كامل لا يمكن أن يكون معياراً لأي شيء، وإن يكن الناس يكتفون أحياناً بأي شيء، ولا يرون ضرورة للمضي في البحث إلى أبعد من ذلك.

فقال: إن القناعة عن ضعف أمر مألوف بالفعل.

– وهذا ما ينبغي تجنبه، بوجه خاص، في حارس الدولة وقوانينها.

– هذا طبيعي.

فاستطردت قائلاً: وإذن، فعليه، أيها الصديق، أن يسير في الطريق الأطول، وأن يعمل على تهذيب روحه مثلما يعمل على تربية بدنه، وإلا لما بلغ مطلقاً، كما قلنا، غاية المعرفة العليا، التي هي أجدر المعارف به.

فقال: عجباً! ألم يكن ما تحدثنا عنه أعلى المعارف؟ وهل لا تزال هناك أمور أرفع من العدالة ومن بقية الفضائل التي تحدثنا عنها؟

– فأجبت: أجل، هناك ما هو أرفع منها، ولأضف إلى ذلك أننا لم نعرض من هذه الفضائل ذاتها إلا الخطوط العامة، على حين أن من الواجب ألا نقنع بأقل من صورتها كاملة. ألا يكون من الغريب حقاً أن نبذل كل الجهود حتى نصل إلى الوضوح والدقة في أمور ضئيلة الأهمية، بينما لا نطلب أكبر قدر من الدقة في أهم الأمور؟

– بالتأكيد. ولكن ما الذي تعنيه بأرفع أنواع المعرفة، وما موضوعها؟ إننا لن ندعك تفلت من هذه المسألة.

– أعلم ذلك، ولتسألني إذا شئت. ومع ذلك، فقد سمعت رأيي في هذا الموضوع أكثر من مرة، ولا بد أن ما قلته قد غاب عن ذهنك، أو أنك تسعى، كما أعتقد، إلى إحراجي بإلحاحك. ذلك لأنك قد سمعتني أقول مراراً إن مثال الخير هو أرفع موضوع للمعرفة، ومنه يستمد كل شيء يتصف بالخير والحق قيمته بالنسبة إلينا. وهذا هو ما كنت بسبيل الحديث عنه الآن، وكنت سأضيف إلى ذلك أننا لا نعرف عنه إلا القليل. ولست في حاجة إلى أن أقول إننا لو لم نكن نعرفه، وكنا نعرف كل ما عداه معرفة كاملة، ولما أغناها هذا العلم شيئاً، مثلما أن امتلاك أي شيء، دون ما فيه من خير، لا يفيدنا في شيء. فما

جدوى امتلاك كل شيء، إن لم يكن الخير لدينا، أو معرفة كل شيء، إن لم نكن نعرف الخير ولا الجمال؟

- لا جدوى من ذلك على الإطلاق.

- وأنت تعلم أيضاً أن معظم الناس لا يرون أن الخير هو اللذة، على حين أن الخاصة يرون أنه المعرفة.

- بلا شك.

- وأنت تعلم أيضاً، أيها الصديق، أن أصحاب الرأي الأخير لا يمكنهم أن يوضحوا لنا ما يعنونه بالمعرفة، وإنما سينتهون آخر الأمر إلى القول بأنها «معرفة الخير».

- يا له من موقف مضحك!

- إنه كذلك بالفعل. فهم يعيبون علينا في البداية جهلنا بالخير، ثم يفترضون أننا نعرفه، وذلك حين يقولون إنه معرفة الخير، وكأننا نفهم ما يعنون بكلمة الخير حالما ينطقونها.

- هذا صحيح كل الصحة.

- ولكن أتظن أن أولئك الذين يعرفون الخير بأنه اللذة، أقل خطأ من سابقيهم؟ أليسوا بدورهم مضطرين إلى التسليم بأن ثمة لذات شريرة؟

- بلا جدال.

- وهذا يستتبع، في رأيي، القول بأن الأشياء تكون خيِّرة وشريرة في آنٍ واحد، أليس كذلك؟

- بلا شك.

- وهكذا ترى أن هذه المسألة تثير خلافات عديدة وخطيرة.

- بالتأكيد.

- ومن الواضح أيضاً أن كثيراً من الناس يكتفون بمظهر العدالة أو الشرف دون حقيقتها، ويقنعون بما يبدو لهم كذلك، أما حين يتعلق الأمر بالخير، فليس هناك من يقتنع بالمظاهر، وإنما يتعلق الجميع بالحقيقة ولا يأبهون بالمظاهر قط.

- هذا مؤكد.

- هذا الشيء الذي تسعى إليه كل نفس وتجعل منه غاية لكل أفعالها، وتتكهن بوجوده دون أن تعلمه علم اليقين أو تحدد ماهيته بدقة، كما تفعل بالنسبة إلى بقية الأشياء، ما يؤدي بها إلى فقدان المزايا التي كان يمكنها أن تستمدها منها - هذا الشيء العظيم الأهمية، هل يصح، في رأيك، أن يظل خافياً حتى على أولئك المواطنين البارزين الذين عهدنا إليهم بمقاليد دولتنا؟

فقال: كلا، بالتأكيد.

فقلت: وعلى أية حال فإن النظم أو العادات العادلة القويمة لن تجد في رأيي حارساً أميناً في ذلك الذي لا يعرف بأي معنى هي خيِّرة. بل إنني لأشك في أنه لن يدرك حق الإدراك أنها عادلة قويمة.

- إن لهذا الشك ما يبرره.

- وإذن فلن يكتمل نظام دولتنا إلا إذا سهر على حمايته حارس توافرت له هذه المعرفة.

فقال: هذا ضروري، ولكن ما الخير في رأيك أنت يا سقراط؟ أهو المعرفة أم اللذة أم هو شيء آخر؟

فأجبت: هذا ما كنت أتوقعه! لقد كنت أدرك جيداً من قبل، أيها الصديق، أنك لن تقنع برأي الآخرين في هذه المسألة.

- ذلك لأنه لا يليق بمن قضى حياته، مثلك، وهو يفكر في هذه المسائل، أن يكتفي بعرض آراء الآخرين دون أن يعرض آراءه هو.

فقلت: ولكن، أتظن أنه يليق بالمرء أن يتحدث عما لا يعلمه وكأنه يعلمه؟

فقال: كلا، لا يصح أن يتحدث وكأنه يعلمه، ولكنه يستطيع أن يقول ما يعرفه على سبيل عرض رأيه الخاص.

فقلت: ألا تعلم أن الآراء التي لا تستند إلى معرفة هي دائماً شوهاء، وهي على أحسن الفروض عمياء؟ ألست ترى أن أولئك الذين توافر لهم رأي صائب بصدد أمر معين دون أن يعقلوه، هم أشبه بالعميان الذين يسيرون اتفاقاً في الطريق الصحيح؟

- تماماً.

- فهل تود أن أريك مخلوقاً قبيحاً مشوهاً أعمى، في الوقت الذي يستطيع فيه غيري أن يطلعك على أمور باهرة رائعة؟

فهتف جلوكون: أتوسل إليك يا سقراط ألا تتوقف بعد أن أوشكت على بلوغ النهاية. وسوف نرضى كل الرضا بإيضاح لماهية الخير مماثل لذلك الذي أوضحت به ماهية العدالة والاعتدال وبقية الفضائل من قبل.

فقلت: ولن أكون أقل منكم رضاءً في هذه الحالة! ولكني أخشى أن يكون الأمر فوق طاقتي، وأن تثير حماستي المندفعة سخريتكم. كلا، أيها الأصدقاء الأعزاء، فلندع مشكلة الخير في ذاته جانباً الآن، إذ أن الوصول إلى الفكرة التي في ذهني عنه يقتضي جهداً أعظم بكثير من أن يفي به بحث كهذا الذي نقوم به. ولكن في وسعي أن أصف لكم ما يبدو أنه الابن الناتج عن الخير، وأقرب الصور شبهاً إليه، هذا إذا كنتم مصرين على ذلك، وإلا فلندع هذه المسألة.

فقال: حسناً، فلتحدثنا عن الابن، على أن يظل في عنقك لنا دَيْن الحديث عن الأب.

فأجبت: ليته كان في وسعي أو أوفي هذا الدَّيْن كاملاً، وليته كان في وسعكم أن تتلقوه! ولكن ينبغي أن تقنعوا الآن بفوائد هذا الدَّيْن فقط. فلتتأملوا إذن الوصف الذي سأقدمه لنتاج الخير (أو ابنه)، ولتحاذروا حتى لا أخدعكم دون قصد، فأسدد دَيْني لكم بعملة مزيفة.

فقال: سنحاذر على قدر استطاعتنا، وما عليك إلا أن تتكلم.

فقلت: لا بد لنا أولاً من أن نتفاهم، وأن أذكركم بأمر قلناه من قبل وفي مناسبات أخرى عديدة.

- وما هو؟

– إن هناك من جهة كثرة من الأشياء الجميلة، وكثرة من الأشياء الخيِّرة، وكثرة من كل أنواع الأشياء الأخرى.

– أجل.

– وهناك من جهة أخرى الجميل في ذاته، والخير في ذاته، وكذلك الحال في جميع الأشياء التي قلنا عنها الآن أنها كثيرة، والتي يكون لكل منها مثاله الواحد، وهو الذي نسميه بماهيته الحقيقية.

– هذا صحيح.

– ولنضف إلى ذلك أن الأشياء الكثيرة تُرى ولا تُعقل، على حين أن المثل تعقل ولا ترى.

– هذا عين الصواب.

– والآن، فبأي عضو ندرك الأشياء المرئية؟

– بحاسة الإبصار.

– وبالمثل ندرك الأصوات بحاسة السمع، وكل الأشياء المحسوسة الأخرى ببقية الحواس.

– بلا شك.

– ألم تلاحظ أن فاطر حواسنا قد جعل لحاسة الإبصار شأناً أرفع من شأن بقية الحواس؟

– لم ألاحظ هذا قط.

– حسناً، فلتنتبه إلى هذا الأمر. هل حاسة السمع والصوت في حاجة إلى شيء آخر من نوع مختلف لكي تسمع الأولى ويسمع الثاني، بحيث أنه لو غاب هذا الشيء الثالث، لما سمع الأول ولما سمع الثاني؟

– كلا.

فأضفت: أعتقد أن كثيراً من الحواس الأخرى، إن لم تكن كلها، ليست في حاجة إلى شيء كهذا. فهل ترى لهذه القاعدة استثناء؟

- كلا.

- ولكن ألا ترى في شأن حاسة الإبصار، أنها في حاجة إلى شيء آخر؟

- وكيف ذلك؟

- ذلك لأنه قد يتوافر الإبصار للعين، وتتوافر للعين الرغبة في أن تبصر، وقد يوجد اللون في الأشياء، ومع ذلك كله فإن البصر لن يرى شيئاً، وتظل الألوان غير منظورة، إذا لم يضف إليهما شيء ثالث خلق لأجل هذا الغرض بعينه.

فسأل: وما هو هذا الشيء الذي تتحدث عنه؟

- هو ما تسميه بالضوء.

- هذا صحيح.

- وإذن فالرابطة التي تجمع بين حاسة الإبصار وإمكان رؤية الشيء هي رابطة أرفع قيمة بكثير من كل الروابط التي تجمع بين بقية الحواس وموضوعاتها، ما دام الضوء شيئاً قيماً بحق.

فقال: ليس في وسع أحد أن يقلل من قيمة الضوء.

- فأي آلهة السماء[1]، في رأيك، ذلك الذي يتحكم في إيجاد هذه الرابطة، والذي يؤدي بنا نوره إلى أن نرى كل شيء، ويؤدي بالأشياء إلى أن تظهر لنا، على أكمل وجه مستطاع؟

- إنه ذلك الذي يسلم الجميع، ومنهم أنت، بأنه المتحكم في هذا الأمر، وأعني به الشمس. فمن الواضح أن هذا ما تعنيه.

- أليست صلة الإبصار بهذا الإله على هذا النحو؟

- على أي نحو؟

---

(1) كان أفلاطون يعتقد أن الأجرام السماوية كائنات حية أزلية، أي نوعاً من الآلهة.

- إن الإبصار، وكذلك العضو الذي ينشأ فيه ويسمى بالعين، شيء آخر غير الشمس.

- أجل.

- ولكن البصر، من بين كل أعضاء الحس، أقربها، على ما أعتقد، إلى الشمس.

- أقربها بكثير.

- ألا ترد إليه القدرة التي تتوافر له من الشمس وكأنها نبع يفيض على العين؟

- أجل.

- أليس صحيحاً أيضاً أن الشمس غير الإبصار، وإن تكن هي سببه، وتدرك بواسطة الإبصار الذي تسببه؟

- هذا صحيح.

فقلت: حسناً. فلتعلم أن الشمس هي ما كنت أعنيه بالابن الذي خلقه الخير. وقد خلقها في العالم المنظور لكي يكون لها فيه، بالنسبة إلى الإبصار والأشياء المنظورة، منزلة الخير في العالم المعقول بالنسبة إلى العقل والمعقولات.

- وكيف ذلك؟ أتم حديثك.

فاستطردت قائلاً: أنت تعلم أن المرء عندما ينظر إلى أشياء لا ينير ألوانها ضوء النهار، وإنما أشعة الليل الخافتة، فإن عينيه تبصران إبصاراً ضعيفاً، وتكاد تبدو عمياء، وكأنها فقدت كل قدرة على تمييز موضوعات الرؤية.

- هذا صحيح.

- أما إذا اتجهت العينان نحو أشياء تنيرها الشمس، فإنها ترى بوضوح، ويبدو جلياً أن إبصار العينين ذاتها نفاذ قوي.

- بلا جدال.

- فلتطبق هذه المقارنة على النفس بدورها. فعندما تثبت نظرتها على شيء تنيره الحقيقة ويضيئه الوجود، تدركه في الحال، وتعلمه، ويتضح أنها قد تعقلته. أما إذا وجهت نظرتها إلى عالم الأشياء المعتم، عالم الكون والفساد، فإن إبصارها يظلم، ولا يعود لديها إلا الظنون، وتروح بها الآراء وتغدو بلا استقرار، وكأنها قد عدمت كل عقل.

- هذا صحيح.

- وعلى ذلك فإن ما يضفي الحقيقة على موضوعات المعرفة، وما يضفي ملكة المعرفة على العارف، هو مثال الخير. فهو علة العلم والحقيقة. وعلى ذلك فعلى حين أن في استطاعتك النظر إليه على أنه موضوع للمعرفة، فإنه يحسن بك أن تعده شيئاً يتجاوز الحقيقة والمعرفة، ويسمو عليهما، على الرغم مما لهما من قيمة. وكما أن المرء في العالم المحسوس يعتقد أن النور والإبصار مشابهان للشمس، ولكنه يخطئ لو ظن أنهما هما الشمس ذاتها، فمن الواجب أن يعتقد المرء هنا أيضاً أن العلم والحقيقة، في العالم المعقول، شبيهان بالخير، ولكنه يخطئ لو ظن أن هذا أو ذاك هو الخير ذاته، إذ أن طبيعة الخير يجب أن تسمو حتى على هذه المكانة.

فقال: إنك لتعزو إليه جمالاً غير مألوف إن كان هو أصل العلم والحقيقة، وكان مع ذلك أرفع منهما منزلة. ولا جدال في هذه الحالة أن ما تعنيه بالخير ليس اللذة على الإطلاق.

فأجبت: حاشاي أن أعني ذلك! ولكني أود أن نمضي في هذا التشبيه أبعد من ذلك.

- وكيف؟

- إنك لتسلم، على ما أعتقد، بأن الشمس لا تجعل الأشياء التي نراها منظورة فحسب، بل إنها هي الأصل في ميلادها، ونموها، وغذائها، وإن لم تكن هي ذاتها تعني النشأة أو الميلاد.

- إنها ليست كذلك بالفعل.

- فلتعرف أيضاً بأن الأشياء المعقولة لا تستمد من الخير قابليتها لأن تعرف فحسب، بل هي تدين له، على الأصح، بوجودها وماهيتها، وإن لم يكن الخير ذاته وجوداً، وإنما هو شيء يفوق الوجود قوةً وإجلالاً.

وهنا هتف جلوكون طرباً: ألا ما أعظم امتداحك للخير!

فأجبت: إن الخطأ خطؤك أنت أيضاً. فقد حملتني على أن أذكر رأيي في هذا الموضوع.

فقال: أجل، وعليك ألا تقف عند هذا الحد. وحتى لو لم تكن تنوي مواصلة شرحك، فلتواصل على الأقل مقارنته بالشمس، إن كنت قد أغفلت منها شيئاً.

فأجبت: لقد أغفلت أشياء عديدة ولا شك.

- حسناً، عليك ألا تترك واحداً منها إلا وتحدثت عنه، مهما كانت ضآلته.

- أخشى أن أضطر إلى ترك الكثير منها دون التحدث عنه. ومع ذلك فسأحاول على قدر استطاعتي ألا أغفل شيئاً مما يمكن أن يقال في هذا الصدد.

- أجل، لا تترك شيئاً.

المراحل الأربع للمعرفة

فقلت: فلتعلم إذن أنه توجد هاتان القوتان اللتان تحدثت عنهما من قبل: إحداهما، وهي الخير، تتحكم في جنس المعقولات وعالمها، والأخرى في العالم المنظور، ولا أقول في السماء، إذ أنني لو قلت ذلك لاعتقدت أنني أود أن أباهي بمعرفتي بالاشتقاق اللغوي في هذا اللفظ[1].

وعلى أية حال فأنت تفهم جيداً ما أعنيه بهذين النوعين من الموجودات: المنظور والمعقول.

- أجل.

- فلتتصور الآن خطاً مقسماً إلى قسمين غير متساويين يمثلان المجال المنظور والمجال المعقول. ولتقسم كل قسم بدوره بالنسبة نفسها، لكي ترمز إلى الدرجة النسبية في الوضوح أو الغموض. وهكذا يكون لديك في العالم المنظور قسم أول، يعبر عن الصور: وأعني بالصور الظلال أولاً، ثم الأشباح المنطبعة في المياه وعلى أوجه الأجسام المعتمة المصقولة اللامعة، وكل التمثلات الأخرى المشابهة لها. أتفهم ما أعني؟

- نعم أفهمك.

- أما النصف الآخر من القسم الأول، فهو يشمل الأشياء الواقعية التي كان النصف الأول يمثل صورها، أي الكائنات الحية المحيطة بنا، وكل ما صنعته يد الطبيعة والإنسان.

(1) يشير أفلاطون هنا إلى الرابطة المحتملة بين لفظ «السماء ouranos» وفعل «الرؤية ouran» في اللغة اليونانية.

– ليكن ذلك.

– فهل تعترف أيضاً بأن قسمي العالم المنظور يتناسبان مع درجة الحقيقة، بحيث تكون الصورة بالنسبة إلى الأصل بمثابة موضوع الظن بالنسبة إلى موضوع المعرفة؟

– نعم بالتأكيد.

– فلنتأمل، من جهة أخرى، الطريقة التي يجب أن نجزئ بها القسم المناظر للعالم المعقول.

– وما هي؟

– إن فيه قسمين، في الأول منهما يستخدم الذهن الأشياء الفعلية التي كانت في القسم السابق أصولاً، على أنها صور، فيضطر الذهن إلى المضي في بحثه بادئاً بمسلمات، وسائراً في طريق لا يصعد به إلى مبدأ أول، وإنما يهبط به إلى نتيجة. وفي الجزء الثاني يمضي الذهن في الاتجاه العكسي، من المسلمات إلى المبدأ المطلق، دون أن يستعين بالصور كما فعل من قبل، وإنما يمضي في بحثه مستخدماً المثل وحدها.

فقال: لست أفهم جيداً ما قلته الآن.

– حسناً، فلنحاول مرة أخرى، وسوف تفهم بعد ما سأقول. إنك تعلم، على ما أعتقد، أن أولئك الذين يشتغلون بالهندسة والحساب وما شابههما من العلوم، يبدأون بمسلمات كالأعداد الزوجية والفردية، أو مختلف أنواع السطوح، والأنواع الثلاثة من الزوايا، وأشياء أخرى مشابهة تبعاً لموضوع بحثهم. وهم ينظرون إلى كل هذه على أنها أمور معروفة، بحيث أنهم عندما يتخذونها مسلمات، يرون أنهم ليسوا بحاجة إلى إثباتها لأنفسهم ولا للآخرين، وإنما يعدونها واضحة بذاتها. وبعد ذلك يبدأون بهذه الفروض، ويستمرون في سيرهم حتى يصلوا، بعد سلسلة من المراحل المتسقة، إلى البرهان الذي سعوا إلى البحث عنه.

– أجل، إني لأعلم ذلك.

– وإذن فأنت تعلم أيضاً أنهم يستخدمون الأشكال المنظورة، ويقيمون استدلالاتهم عليها، وإن لم يكن تفكيرهم منصباً عليها هي ذاتها، وإنما على الأصول التي

تعد هذه الأشكال صوراً لها. فهم لا يقيمون استدلالاتهم على هذا المربع أو ذاك القطر، وإنما يقيمونها على المربع في ذاته، والقطر في ذاته، وكذلك الحال في الأشكال الأخرى. فالأشكال التي يرسمونها والنماذج التي يصنعونها هي أشياء واقعية، قد تنعكس ظلالها أو صورها على صفحة الماء، ولكنها تستخدم هنا وكأنها هي بدورها صور، ليصل الباحث إلى تلك الأشياء الأرفع التي لا تدرك إلا بالفكر.

- هذا صحيح.

- هذا إذن ما كنت أعنيه بالفئة الأولى من المعقولات، التي تضطر الروح في بحثها لها إلى استخدام المسلمات. ولما لم تكن تستطيع أن تعلو على المسلمات، فإنها لا ترقى إلى المبدأ الأول. وفضلاً عن ذلك فإنها تتخذ صوراً من تلك الأشياء الواقعية التي كانت لها صورها الخاصة في القسم السابق، والتي تعد أوضح من ظلالها وانعكاساتها، وتقدر على هذا الأساس.

فقال: إني لأفهم الآن. فأنت تتحدث عن مجال الهندسة والعلوم المتصلة بها.

- أما القسم الثاني من العالم المعقول فإني أعني به ما يدركه العقل وحده بقوة الديالكتيك، بحيث لا ينظر إلى مسلماته على أنها مبادئ، وإنما على أنها مجرد فروض، هي أشبه بدرجات ونقط ارتكاز تمكننا من الارتقاء إلى المبدأ الأول لكل شيء، الذي يعلو على كل الفروض. فإذا ما وصل العقل إلى ذلك المبدأ، هبط متمسكاً بكل النتائج التي تتوقف عليها، حتى يصل إلى النتيجة الأخيرة، دون أن يستخدم أي موضوع محسوس، وإنما يقتصر على المثل، بحيث ينتقل من مثال إلى آخر، وينتهي إلى المثل أيضاً.

فقال: إني لأفهمك، وإن لم يكن فهماً كاملاً، إذ أن المهمة التي تتحدث عنها تبدو هائلة. ومع ذلك يبدو لي أنك تود أن تؤكد لنا أن معرفتنا بالحقيقة المعقولة، التي نكتسبها بعلم الديالكتيك، أوضح وأعظم يقيناً من تلك التي نكتسبها بما يسمى بالفنون (العلوم)، التي تتخذ من المسلمات مبادئ لها. صحيح أن الباحثين في موضوعات هذه الفنون مضطرون إلى بحثها بفكرهم، لا بحواسهم، ولكن نظراً إلى أنهم يبحثونها بادئين بالمسلمات دون الارتقاء إلى مبدئها، فإنك لا تعدهم قد اكتسبوا معرفة حقيقية بهذه

الموضوعات، وإن تكن هذه الموضوعات ذاتها تغدو معقولة عندما ترتبط بمبدأ أول. وأعتقد أنك تود أن تسمي علم المشتغلين بالهندسة وما شابهها من الفنون فهماً، لا تعقلاً، على أساس أن الفهم يحتل موقعاً وسطاً بين الظن والعقل.

فقال: لقد أجدت فهمي كل الإجادة. والآن، ففي وسعك أن تجد ما يطابق هذه الأقسام الأربعة في الأحوال الذهنية الأربعة الآتية: فالعقل أرفعها، والفهم هو التالي له، والاعتقاد (أو الإيمان) هو الثالث، والتخيل هو الأخير. وفي وسعك أن ترتب هذه الأحوال، بحيث تعزو إلى كل منها درجة من الوضوح واليقين تتناسب مع مقدار الحقيقة التي تملكها موضوعاتها.

فقال: إني أفهم ما تقول، وأوافقك عليه، وأقر الترتيب الذي تقترحه.

الكتاب السابع

أسطورة الكهف

سقراط: فمن ثم تقابل حالنا الطبيعية باعتبار الجهل والتهذيب بالمثال التالي: تصور طائفة من الناس تعيش في كهف سفلي مستطيل، يدخله النور من باب في طوله، وقد سجن فيه هؤلاء الأقوام منذ نعومة أظفارهم والسلاسل في أعناقهم وأرجلهم، فاضطرتهم إلى الجمود والنظر إلى الأمام فقط، لحيلولة الأغلال دون التفاتهم، ثم تصور أن وراءهم نارا ملتهبة في موضع أعلى من موقفهم وأن بينهم وبينها دكة عليها جدار منخفض كسياج المشعوذين الذي ينصبونه تجاه مشاهديهم وعليه يجرون ألعابهم المدهشة.

جلوكون: إني أتصور ذلك.

سقراط: ولتتصور الآن، على طول الجدار الصغير، رجالاً يحملون شتى أنواع الأدوات الصناعية، التي تعلو على الجدار، وتشمل أشكالاً للناس والحيوانات وغيرها، صنعت من الحجر أو الخشب أو غيرها من المواد. وطبيعي أن يكون بين حملة هذه الأشكال من يتكلم ومن لا يقول شيئاً.

فقال: إنها حقاً لصورة عجيبة، تصف نوعاً غريباً من السجناء.

– إنهم ليشبهوننا. ذلك أولاً لأن السجناء في موقعهم هذا لا يرون من أنفسهم ومن جيرانهم شيئاً غير الظلال التي تلقيها النار على الجدار المواجه لهم من الكهف، أليس كذلك؟

– وكيف يكون الأمر على خلاف ذلك ما داموا عاجزين طوال حياتهم عن تحريك رؤوسهم؟

- كذلك فإنهم لا يرون من الأشياء التي تمر أمامهم إلا القليل.

- بلا جدال.

- وعلى ذلك، فإذا أمكنهم أن يتخاطبوا، ألا تظنهم يعتقدون أن كلماتهم لا تشير إلا إلى ما يرونه من الظلال؟

- هذا ضروري.

- وإن كان هناك أيضاً صدى يتردد من الجدار المواجه لهم، فهلا يظنون، كلما تكلم أحد الذين يمرون من ورائهم، أن الصوت آتٍ من الظل البادي أمامهم؟

فقال: بلا شك.

فاستطردت قائلاً: فهؤلاء السجناء إذن لا يعرفون من الحقيقة في كل شيء إلا ظلال الأشياء المصنوعة؟

- لا مفر من ذلك.

- فلنتأمل الآن ما الذي سيحدث بالطبيعة إذا رفعنا عنهم قيودهم وشفيناهم من جهلهم. فلنفرض أننا أطلقنا سراح واحد من هؤلاء السجناء، وأرغمناه على أن ينهض فجأة، ويدير رأسه، ويسير رافعاً عينيه نحو النور. عندئذ تكون كل حركة من هذه الحركات مؤلمة له، وسوف ينبهر إلى حد يعجز منه عن رؤية الأشياء التي كان يرى ظلالها من قبل. فما الذي تظنه سيقول، إذا أنبأه أحد بأن ما كان يراه من قبل وهم باطل، وأن رؤيته الآن أدق، لأنه أقرب إلى الحقيقة، ومتجه صوب أشياء أكثر حقيقة؟ ولنفرض أيضاً أننا أريناه مختلف الأشياء التي تمر أمامه، ودفعناه تحت إلحاح أسئلتنا إلى أن يذكر لنا ما هي. ألا تظنه سيشعر بالحيرة، ويعتقد أن الأشياء التي كان يراها من قبل أقرب إلى الحقيقة من تلك التي نريها له الآن؟

- إنها ستبدو أقرب كثيراً إلى الحقيقة.

- وإذا أرغمناه على أن ينظر إلى الضوء نفسه المنبعث عن النار، ألا تظن أن عينيه ستؤلمانه، وأنه سيحاول الهرب والعودة إلى الأشياء التي يمكنه رؤيتها بسهولة، والتي يظن أنها أوضح بالفعل من تلك التي نريه إياها الآن؟

- أعتقد ذلك.

- وإذا ما اقتدناه رغماً عنه ومضينا به في الطريق الصاعد الوعر، فلا نتركه حتى يواجه ضوء الشمس، ألا تظنه سيتألم وسيثور لأنه اقتيد على هذا النحو، بحيث أنه حالما يصل إلى النور تنبهر عيناه من وهجه إلى حد لا يستطيع معه أن يرى أي شيء مما نسميه الآن أشياء حقيقية؟

- إنه لن يستطيع ذلك، على الأقل في بداية الأمر.

فاستطردت قائلاً: إنه يحتاج، في الواقع، إلى التعود تدريجياً قبل أن يرى الأشياء في ذلك العالم الأعلى[1]. ففي البداية يكون أسهل الأمور أن يرى الظلال، ثم صور الناس وبقية الأشياء منعكسة على صفحة الماء، ثم الأشياء ذاتها. وبعد ذلك يستطيع أن يرفع عينيه إلى نور النجوم والقمر، فيكون تأمل الأجرام السماوية وقبة السماء ذاتها في الليل أيسر له من تأمل الشمس ووهجها في النهار.

- بلا شك.

- وآخر ما يستطيع أن يتطلع إليه هو الشمس، لا منعكسة على صفحة الماء، أو على جسم آخر، بل كما هي في ذاتها، وفي موضعها الخاص.

- هذا ضروري.

- وبعد ذلك، سيبدأ في استنتاج أن الشمس هي أصل الفصول والسنين، وأنها تتحكم في كل ما في العالم المنظور، وأنها، بمعنى ما، علة كل ما كان يراه هو ورفاقه في الكهف.

---

(1) يرى كورنفورد أن هذه الجملة تتضمن مغزىً هاماً في الأسطورة: فقد سبق لأفلاطون (في 498) أن حذر من خوض المشكلات الأخلاقية مع الأذهان غير المدربة عليها، وها هو ذا يدعم رأيه السابق بالإشارة إلى العين التي يبهرها الضوء فتعجز عن الإبصار. وعلى ذلك فإنه يجدد فترة عشر سنوات لدراسة الرياضة البحتة، حتى يعتاد الذهن الكلام في المشكلات الأخلاقية المجردة والصعود منها على صورة الخير. أي أن المقصود من هذه الفترة الطويلة هو إعداد الذهن تدريجياً حتى لا يصيبه من الاضطراب ما أصاب هذا السجين.

- الواقع أن هذا ما سينتهي إليه بعد كل هذه التجارب.

- فإذا ما عاد بذاكرته بعد ذلك إلى مسكنه القديم، وما كان يعد فيه حكمة، وإلى رفاقه السجناء، ألا تظنه سيغتبط لذلك التغير الذي طرأ عليه، ويرثي لحالهم؟

- بكل تأكيد.

- فإذا ما كانت لديهم عادة إضفاء مظاهر الشرف والتكرم على بعضهم البعض، ومنح جوائز لصاحب أقوى عينين ترى الظلال العابرة، وأقوى ذاكرة تستعيد الترتيب الذي تتعاقب به أو تقترن في ظهورها، بحيث يكون - تبعاً لذلك - أقدرهم على أن يستنتج أيها القادم[1]، أتظن أن صاحبنا هذا تتملكه رغبة في هذه الجوائز، أو أن سيحسد من اكتملت لهم ألقاب الشرف ومظاهر القوة بين أولئك السجناء؟ ألن يشعر بما شعر به أخيل عند هوميروس، من أنه يفضل ألف مرة أن يكون على الأرض مجرد خادم أجير عند فلاح فقير[2] وأن يتحمل كل الشرور الممكنة، ولا يعود إلى أوهامه القديمة أو العيش كما كان يعيش من قبل؟

فقال: إني أوافقك على رأيك هذا، فخير له أن يتحمل أي شيء من أن يعود إلى تلك الحياة.

فاستطردت قائلاً: فلتتصور أيضاً ماذا يحدث لو عاد صاحبنا واحتل مكانه القديم في الكهف، ألن تنطفئ عيناه من الظلمة حين يعود فجأة من الشمس؟

- بالتأكيد.

- فإذا كان عليه أن يحكم على هذه الظلال من جديد، وأن ينافس السجناء الذين لم يتحرروا من أغلالهم قط، في الوقت الذي تكون عيناه فيه ما زالت معتمة زائغة، وقبل أن

---

(1) أرجح أن أفلاطون يشير هنا إلى العلم التجريبي بمعناه المعتاد، وفي هذه الحالة نجد تعريفه دقيقاً إلى حد بعيد، إذ أن العلم هو المتعلق بترتيب الظواهر وتعاقبها. وغايته هي تمكيننا من التنبؤ بالسلوك المقبل لهذه الظواهر. ومثل هذه المعرفة التجريبية في نظره ناقصة، لأنها لا ترقى إلى المبدأ الأول للأشياء جميعاً.

(2) الأوديسية، 11، 489. وقد سبق أن أشار أفلاطون إلى هذا البيت في الكتاب الثالث.

تعتاد الظلمة، وهو أمر يحتاج إلى بعض الوقت، ألن يسخروا منه، ويقولوا إنه لم يصعد إلى أعلى إلا لكي يفسد إبصاره، وأن الصعود أمر لا يستحق منا عناء التفكير فيه؟ فإذا ما حاول أحد أن يحررهم من أغلالهم، ويقودهم إلى أعلى، واستطاعوا أن يضعوا أيديهم عليه، ألن يجهزوا عليه بالفعل؟[1]

- أجل، بالتأكيد.

- والآن، فعلينا، يا عزيزي جلوكون، أن نطبق جميع تفاصيل هذه الصورة على تحليلنا السابق. فالسجن يقابل العالم المنظور، ووهج النار الذي كان ينير السجن يناظر ضوء الشمس، أما رحلة الصعود لرؤية الأشياء في العالم الأعلى فتمثل صعود النفس إلى العالم المعقول. فإذا تصورت هذا فلن تخطئ فهم فكرتي، ما دام هذا ما تريد أن تعرفه. ولست أدري إن كانت فكرتي هذه صحيحة أم لا، ولكن هذا ما يبدو لي على أية حال. فآخر ما يدرك في العالم المعقول بعد عناء شديد هو مثال الخير، ولكن المرء ما إن يدركه، حتى يستنتج حتماً أنه علة كل ما هو خير وجميل في الأشياء جميعاً، وأنه في العالم المنظور هو خالق النور وموزعه، وفي العالم المعقول هو مصدر الحقيقة والعقل. فبدون تأمل هذا المثال لا يستطيع أحد أن يسلك بحكمة، في حياته الخاصة ولا في شؤون الدولة.

- إنني لأشاركك رأيك هذا على قدر ما أستطيع تتبع فكرتك.

- حسناً، فلتتفق معي في هذه المسألة أيضاً، وهي أنه ليس من المستغرب ألا يميل أولئك الذين علوا إلى هذا الحد، إلى الانغماس في شؤون البشر، وأن تتطلع نفوسهم دائماً إلى البقاء في تلك المراقي العالية. فذلك أمر طبيعي، إن كانت أسطورتنا في هذه الحالة بدورها صحيحة.

- هذا في الواقع أمر طبيعي جداً.

- ولكن هل تظن أنه من المستغرب أن تبدو على المرء مظاهر الحيرة ويصبح مدعاة للسخرية إذ انتقل من تأمل هذه الأمور الإلهية إلى بؤس الحياة البشرية، وإذا اضطر، في

(1) الإشارة هنا واضحة إلى موت سقراط على أيدي الأثينيين حين حاول - من وجهة نظره - أن يحررهم من جهلهم.

الوقت الذي كان بصره فيه لا يزال زائغاً، ولم يكن قد اعتاد الظلام بعد، إلى الدخول في منازعات في المحاكم أو غيرها بشأن ظلال العدالة، أو الصور التي تلقي هذه الظلال، وإلى مواجهة الأفكار المتأصلة في أذهان أولئك الذين لم يروا العدالة في ذاتها ؟[1]

– هذا أمر لا يستغرب على الإطلاق.

– على أن الشخص العاقل يتذكر أن العين تضطرب على نحوين، وبسبب أمرين: إما الانتقال من النور إلى الظلمة، وإما الانتقال من الظلمة إلى النور. وهذا يصدق على النفس بدورها. وعلى ذلك فإن المرء إذا ما رأى نفساً مضطربة عاجزة عن تأمل شيء ما، فإن من الواجب، قبل أن يسخر بلا تفكر، أن يتساءل إن كانت تلك النفس قد اضطرب إبصارها لأنها أتت من حياة نورها أبهر، ولم تعتد الظلمة بعد، أم أنها أتت من ظلمات الجهل إلى النور، فبهرها الضوء الوهاج. ففي الحالة الأولى ينبغي أن نغبطها على حالتها وعلى حياتها السعيدة، أما في الحالة الثانية فينبغي أن نرثي لها. أما إذا كنا ميالين إلى السخرية، فإن سخريتنا ستكون عندئذ أقل غرابة مما لو كانت موجهة إلى النفس الهابطة من النور إلى الظلمة.

فقال: هذا تمييز دقيق كل الدقة.

فاستطردت قائلاً: فإن كان هذا كله صحيحاً، فعلينا أن نستنتج منه أن التعليم ليس على الإطلاق على نحو ما يظنه البعض، ممن يزعمون أن في وسعهم وضع المعرفة في نفس لا تملكها، وكأن في وسع المرء أن يضع الإبصار في أعين عمياء.

– إنهم ليدعون ذلك بالفعل.

– أما الشرح الذي قدماه، فيعني، على العكس من ذلك، أن لكل نفس القدرة على التعلم، ولديها عضو خاص لهذا الغرض[2]. وكما أن العين لا تستطيع أن تتجه من الظلام

---

(1) يشير أفلاطون هنا إلى محاكمة سقراط، وإلى المناقشة الدائرة حول العدالة في هذه المحاورة.

(2) بعد أن عرض أفلاطون في الفقرة السابقة رأي السفسطائيين الذين يزعمون أن في وسعهم وضع المعرفة في النفس التي لا تملكها، يشير في هذه الفقرة إلى رأيه الخاص في المعرفة بوصفها «تذكراً»، =

إلى النور إلا إذا اتجه معها الجسم بأسره، فكذلك ينبغي أن تنصرف النفس بأسرها عن هذا العالم المتغير، حتى تصبح قادرة على تأمل الوجود، وأبهر ما في الوجود، وهو الذي أسميناه بالخير. أليس كذلك؟

- بلى.

- وعلى ذلك، فلا بد أن يكون هناك من يهدف إلى تحقيق هذا الأمر نفسه، وهو تحويل النفس بأيسر السبل الممكنة. ولست أعني بذلك منح عين النفس القدرة على الإبصار، إذ أنها تملكها من قبل، وإنما أعني به التأكد من تحول هذه العين نحو الطريق الذي ينبغي أن تتجه إليه، بدلاً من توجيهها وجهة باطلة.

- هذا ما يبدو لي حقاً.

- وإذن فعلى حين أن بقية الفضائل المسماة بفضائل النفس ليست بعيدة الصلة عن الصفات الجسمية، لأن في وسع من يفتقر إليها في مبدأ الأمر أن يكتسبها فيما بعد بالتعود والمران، فإن فضيلة واحدة، وأعني بها الحكمة، تنتمي إلى ملكة أكثر ألوهية، ولا تفقد قدرتها أبداً، وإن كان استخدامها في الخير أو الشر متوقفاً على الاتجاه الذي نحولها إليه. ولا بد أنك قد لاحظت، في حالة أولئك الأفاقين المشهورين بالذكاء، أن نفوسهم التعسة لديها بصيرة قادرة على النفاذ إلى قلب الأشياء التي تتجه إليها. فقدرة هذه النفوس على الرؤية سليمة، ولكنها مضطرة إلى تسخيرها في خدمة الشر، ومن هنا كان شرها يزداد بقدر ما يزداد بصرها حدةً ونفاذاً.

- هذا صحيح كل الصحة.

- ومع ذلك، فلو تناولنا هذه الطبيعة منذ طفولتها، وطهرناها من الشوائب التي تعلق بها، والتي هي أشبه بأثقال من الرصاص تنتمي إلى هذا العالم الزائل[1]، ويربطها

= وهو الرأي الذي سبق له أن عرضه في محاورتي «مينون» و«فيدون» بوجه خاص. ومعنى فكرة التذكر أن المعرفة موجودة في النفس منذ البداية، ولا تكتسب من الخارج.

(1) وردت هذه الاستعارة ذاتها في محاورة فيدون، 81، كما وردت استعارة قريبة الشبه بها في الكتاب العاشر من الجمهورية، 611.

بالنفس رباط الرغبات والملذات والشهوات، فتثقلها وتوجه بصرها إلى أسفل - أقول إننا لو حررنا النفس من هذه الأوزار، فتوجهت لمعاينة الحقيقة، فإن هذه القوة ذاتها عند أصحابها أنفسهم، تستطيع رؤية الحقيقة بأكبر قدر من الوضوح، مثلما ترى الأشياء التي تتوجه نحوها الآن.

- هذا معقول.

- أليس من المعقول أيضاً، بل من المؤكد بعد ما قلناه من قبل، أن حكم الدولة أمر لا يصلح له أولئك الذين لم يتعلموا ولم يعرفوا الحقيقة، ولا أولئك الذين يقضون حياتهم كلها في الدراسة، ما دام الأولون لا يعرفون في حياتهم مثلاً أعلى يمكنهم توجيه كل أفعالهم الخاصة والعامة نحوه، والآخرون لن يقبلوا، إذا استطاعوا، أن يشغلوا أنفسهم بالحكم، إذ يحلمون بأنهم قد استقروا نهائياً، وهم ما زالوا أحياء، في جزر السعداء.

- هذا صحيح.

- فعلينا إذن، بوصفنا مؤسسين للدولة، أن نمارس نوعاً من الضغط على هذه الطبائع الرفيعة، وذلك بإرغامها على الصعود لرؤية الخير، الذي قلنا عنه أنه أسمى موضوع للمعرفة[1]. فإذا ما وصلوا إلى هذه المكانة العليا، وتأملوا الخير بما فيه الكفاية، فلنحذر من أن نسمح لهم بما يسمح لهم به اليوم.

- وما هو؟

- هو أن يظلوا في عليائهم ويأبوا العودة إلى سجنائنا، أو الاشتراك في أعمالهم ومشاركتهم فيما ينالونه من الجزاء، مهما عظمت قيمته أو تضاءلت.

- ولكننا لو فعلنا ذلك لكنا ظالمين لهم، إذ أننا سنرغمهم على أن يحيوا حياة ذليلة، وهم الذين كان يمكنهم أن يحيوا حياة أسعد منها بكثير.

فقلت: لقد نسيت مرة أخرى، يا صديقي، إن القانون لا يهدف إلى توفير السعادة القصوى لفئة واحدة من المواطنين، وإنما يسعى إلى تحقيق السعادة في المدينة بأسرها، بأن

---

(1) في الكتاب السادس، 505.

يجمع بين المواطنين إما بالوعد وإما بالوعيد، ويدفعهم إلى المشاركة في الخدمات التي يتسنى لكل فئة أن تؤديها للجماعة. وهو إذا كان يعنى بتكوين مواطنين كهؤلاء في الدولة، فليس هدفه من ذلك هو أن يدعهم يوجهون نشاطهم كيفما شاؤوا، وإنما أن يجعلهم يسهمون في دعم وحدة الجماعة.

- لقد نسيت ذلك حقاً.

- وهكذا ترى يا جلوكون أننا لن نكون جائرين على فلاسفتنا إذا أرغمناهم على رعاية بقية المواطنين وقيادتهم، بل سنقدم إليهم أسباباً معقولة لذلك. فنقول لهم: «إنه لأمر طبيعي في الدول الأخرى ألا يسهم أولئك الذين ارتقوا حتى وصلوا إلى مرتبة الفلسفة بنصيبهم في شؤون السياسة، إذ أنهم قد ربوا أنفسهم بأنفسهم، رغماً عن حكوماتهم، فإذا ما تربى المرء بنفسه ولم يعد يدين بطعامه لأحد، فمن العدل أن يأبى رد هذا الجميل لأي كائن. أما أنتم فقد تعهدناكم بالرعاية من أجل صالح الدولة ومن أجل صالحكم أيضاً، حتى تكونوا بمثابة الحكام وملوك النحل في الخلية، وربيناكم تربية أصلح وأكمل من تربية الفلاسفة الآخرين، وجعلناكم أقدر منهم على الجمع بين الفلسفة والسياسة. فعليكم إذن، كل بدوره، أن تهبطوا إلى حيث يقيم بقية المواطنين، وأن تعودوا أعينكم رؤية الظلام، إذ أنكم متى اعتدتم الظلام أمكنكم أن تبصروا فيه على نحو أفضل ألف مرة مما يبصر فيه الآخرون، وستعرفون كل صورة في الظلام وتعلمون ما تمثله، لأنكم شاهدتم الأصول الحقيقية للجمال والعدل والخير. وهكذا يغدو دستورنا، بالنسبة إلينا وإليكم، حقيقة لا حلماً، كما هو حادث بالفعل في معظم الدول الحالية، حيث يدب الصراع بين الناس من أجل ظلال، ويتنازعون السلطة وكأنها خير عميم، على حين أن الدولة، في الواقع، لا تكون خير الدول وأصلحها حكماً إذا تولى زمام الأمر فيها أزهد الناس في الحكم، بينما يحدث عكس هذا في الدول التي يحكمها عكس هؤلاء».

- هذا صحيح كل الصحة.

- فهل سيرفض تلاميذنا، في رأيك، أن يستمعوا إلى هذه الحجج؟ ألن يوافقوا، كل بدوره، على الإسهام في المجهود السياسي، على الرغم من أنهم يقضون معظم حياتهم في عالم المثل الخالصة سوياً؟

فقال: إنهم لن يستطيعوا الرفض، إذ أنهم عادلون، ونحن لا نطلب إليهم شيئاً سوى العدل. ولكن لا شك في أن كلاً منهم لن يتولى القيادة إلا لأنها ضرورة لا مفر منها، على عكس ما يحدث الآن في كل الدول.

- فأجبت: إن الأمر لكذلك أيها الصديق، إذ أن وسيلة تكوين دولة حكمها صالح، هي أن تجد لمن ينبغي أن يتولى الحكم فيها سبيلاً في الحياة أفضل من الحكم، وعندئذ فقط تكون مقاليد السلطة في أيدي الأغنياء بحق، لا أغنياء الذهب، وإنما أغنياء الفضيلة والحكمة، وهو الغنى الذي لا بد منه لتحقيق السعادة. أما حين يقتحم ميدان الشؤون العامة أناس شرهون نهمون إلى إثراء حياتهم الخاصة، آملين أن يختطفوا منها السعادة التي يتوقون إليها، فعندئذ يستحيل أن تقوم حكومة صالحة، إذ أنهم سيتصارعون في سبيل الحكم حتى تقضي هذه الحرب الداخلية عليهم وعلى الدولة بأسرها.

- هذا عين الصواب.

- فهل تعرف حياة غير حياة الفيلسوف الحق، تبعث في النفس زهداً في مناصب الحكم؟

- كلا.

- ولا شك أن الوصول إلى السلطة ينبغي أن يقتصر على من لا يتوقون إليها، وإلا استحكمت الخلافات والحزازات.

- بلا جدال.

- وإذن، فإلى من ستعهد بحراسة الدولة، إن لم يكن إلى أولئك الذين يفوقون كل من عداهم في فهم أصول الحكم، والذين اكتسبوا من مظاهر الشرف والحياة الفاضلة ما يغنيهم عن مطامع الحكام؟

- لن نجد اختياراً أفضل من هذا.

التعليم العالي

- فهل تود أن نبحث الآن في طريقة تنشئة رجال لهم هذا الطبع، وطريقة الارتقاء بهم إلى النور، مثلما تقول الأساطير إن بعض الأبطال قد صعدوا من العالم الأدنى إلى الآلهة؟

- إني لأود ذلك يقيناً.

- إن الأمر في رأيي متعلق بـ «الليل أو النهار»، ولكنه لا يتحدد، كما في لعبة الأطفال، بعجلة تدور[1]، وإنما يتعلق بتحويل النفس من الظلمة إلى النور، أي الارتقاء بها نحو الحقيقة، وهي الرحلة التي نسميها بالفلسفة الحقة.

- هذا حسن.

- فعلينا إذن أن نبحث بين العلوم عن تلك التي تؤدي إلى هذه النتيجة.

- بلا شك.

- فأي نوع من الدراسة، يا جلوكون، تلك التي تنتشل النفس من عالم التغير إلى عالم الحقيقة؟ لقد خطرت بذهني الآن فكرة أخرى. فقد قلنا إن على فلاسفتنا أن يكونوا في شبابهم محاربين مدربين[2].

- قلنا ذلك حقاً.

- فلا بد أن تتوافر في العلم الذي نبحث عنه، إلى جانب هذه الصفة، صفة أخرى.

- وما هي؟

- أن يكون فيه أيضاً ما ينفع رجال الحرب.

- أجل، إن كان ذلك ممكناً.

- ولقد قلنا من قبل إن تعليمهم يتألف من الرياضة البدنية والموسيقى.

- أجل.

- ولكن الرياضة البدنية تتعلق بأمور فانية، إذ أن القوة الجسمية تنمو وتذبل.

---

(1) في هذه اللعبة ينقسم الأطفال إلى فريقين، ثم تقذف بينهما قوقعة سوداء من ناحية وبيضاء من ناحية أخرى، ويصيح قاذفها «ليل أم نهار»، وبذلك يتحدد أي الفريقين يأتي دوره. ويشير أفلاطون هنا إلى أن التعليم، مع كونه صعوداً من الظلمة إلى النور، ليس عشوائياً مفاجئاً كهذه اللعبة، وإنما هو مهمة بطيئة متدرجة تقتضي صبراً وأناة.

(2) انظر الكتاب الثالث، 416، والرابع، 422.

- هذا واضح.

- فليس هذا إذن هو العلم الذي ننشده.

- كلا.

- فهل يكون هو الموسيقى كما عرضناها من قبل؟

فقال: إن الموسيقى، إن كنت تذكر ما قلناه من قبل عنها، ليست إلا نقيض الرياضة البدنية: فهي تربي حراسنا بتكوين عادات في نفوسهم، ولا تلقنهم علماً حقيقياً، وإنما تلقنهم نوعاً من الاعتدال والانسجام عن طريق النغم والإيقاع، وتكون الشخصية على نفس النحو بفضل ما يتضمنه الأدب، الأسطوري منه والحقيقي. فهي لا تعلم شيئاً يفيد في تحقيق هدف سام كذلك الذي نرمي إليه الآن.

فقلت: هذا صحيح كل الصحة، فقد تذكرت كل شيء بدقة عظيمة. ولكن، أين نجد ما نريد إذن؟ أنجده في الصناعات العملية؟ كلا، فهي، كما رأينا، وضيعة إلى حد بعيد.

- أجل: بالتأكيد، ولكن أي علم يتبقى بعد استبعاد الموسيقى والرياضة البدنية والصناعات؟

فقلت: إذا لم نجد أي شيء عدا هذه، فلنجرب ذلك العلم الذي يتصل بكل الفروع السابقة معاً.

- وما هو؟

- أعني مثلاً ذلك العلم العام الذي يستخدم في جميع الصناعات والعمليات العقلية، وفي كل أنواع المعرفة، وهو العلم الذي ينبغي أن يتعلمه كل إنسان قبل غيره من العلوم.

- وما هو؟

- ذلك العلم المألوف الذي يعلمنا التمييز بين الأرقام، واحد، واثنين، وثلاثة، أي علم العدد والحساب[1]. أليس صحيحاً أن هذا علم لا غناء عنه في كل صناعة وكل علم آخر؟

---

(1) كان الرياضيون اليونانيون يميزون بين علم العدد arithmetiké وفن الحساب logistiké، ولا بد أن يبدأ التعليم بالفن الأخير لأنه أبسط من الأول.

- بلى، بالتأكيد.

- حتى فن الحرب؟

- إن هذا الفن بدوره لا يستغني عنه.

فاستطردت قائلاً: وإذن فقد كان «بالاميدس Palamides»، في كل مرة يظهر فيها في إحدى التراجيديات(1)، يصور لنا أجاممنون في صورة قائد مضحك حقاً. ألم تلاحظ أن «بالاميدس» زعم أنه اخترع العدد، وأنه تمكن على هذا النحو من تنظيم مواقع جيشه أمام طروادة، وأحصى المراكب وبقية الأسلحة، ومعنى ذلك أن شيئاً من هذا لم يحص قبله؟ بل إنه يقال إن أجاممنون لم يكن يعرف عدد أقدامه، لأنه لم يتعلم الحساب. فأي قائد هذا الذي يقال عنه كل ذلك؟

- إنه قائد غريب حقاً، لو كانت هذه الأمور صحيحة.

- وإذن، ألا ترى ضرورة وضع الحساب وعلم الأعداد ضمن المعارف التي ينبغي أن يلم بها كل محارب؟

- إنها في الحق ألزم المعارف له، إذا شاء أن يعرف شيئاً عن تنظيم الجيش، بل إذا شاء أن يكون مجرد إنسان.

- فهل توافقني إذن على رأيي في هذا العلم؟

- أي رأي تعني؟

- أعني أن ذلك العلم قد يكون بالفعل واحداً من العلوم التي نبحث عنها، والتي توقظ فينا القدرة على التفكير، وإن لم يكن الناس يستخدمونه على النحو الصحيح، أعني من حيث أنه يقربنا من الوجود الحقيقي.

- ماذا تعني؟

---

(1) صور بالاميدس في الإلياذة على أنه إله الاختراع، وكذلك نسب إليه إيسخولوس ويوربيدس وسوفوكليس مخترعات هائلة في مسرحيات ألفوها باسمه.

- سأحاول أن أوضح لك فكرتي، وعليك أن تشارك في البحث بأن تذكر إن كنت تتفق أو لا تتفق معي في التمييز بين الأشياء التي تؤدي بنا إلى بلوغ هذه الغاية وتلك التي لا تؤدي إلى ذلك. وعندئذ سيتضح إن كنت على صواب في رأيي السابق أم لا.

- فلتعرض آراءك إذن.

- فلنتأمل موضوعات الحس أولاً. إن منها ما لا يدفع العقل إلى التفكير، لأن الحواس تكفي للحكم عليه، على حين أن غيرها يدعونا تواً إلى المزيد من التفكير فيها، لأن الإحساس الذي تبعثه فينا غير موثوق منه على الإطلاق.

فقال: لا شك أنك تعني الأشياء التي تُرى عن بُعد، والمؤثرات الخداعة في رسم المناظر.

- كلا، إنك لم تفهم ما أعنيه.

فسأل: ماذا تعني إذن؟

- إن الأشياء التي تدفع العقل إلى التفكير هي تلك التي لا تولد فينا تأثيرين متناقضين في الوقت الواحد. أما إذا ولدت تأثيرين متناقضين، لكانت تبعث على التفكير. وهذا ما يحدث حين تترك فينا هذه الأشياء، سواء أكانت قريبة أم بعيدة، انطباعين متساويين في وضوحها. ولأضرب مثلاً يوضح فكرتي على نحو أدق. ها هي ذي ثلاثة أصابع: الإبهام، والسبابة، والوسطى.

فقال: حسناً.

- فلنفرض أيضاً أنني أراها عن قرب، وعندئذ ستلاحظ ما يأتي.

- ماذا؟

- إن كلاً منها يبدو إصبعاً كالباقين، سواء رأيناه في الوسط أم في الطرف، وسواء بدا أبيض أم أسود، سمينا أم هزيلاً، وهكذا الحال في كل الصفات المماثلة. ذلك لأن الذهن العادي لدى معظم الناس، لا يضطر في هذه الحالة إلى أن يطلب من الفكر تعريفاً للإصبع، لأن حاسة الإبصار لم تشهد في أية حالة بأن الإصبع شيء غير الإصبع.

- كلا، بالتأكيد.

- فمن الطبيعي إذن ألا يؤدي مثل الإحساس إلى إثارة التفكير أو إيقاظه.

- هذا طبيعي.

- أما إذا تعلق الأمر بحجم الأصابع، فهل يستطيع الإبصار أن يدرك كِبرها أو صغرها إدراكاً كافياً، وأليس من المهم أن يكون الواحد منها في الوسط أو في الطرف؟ وبالمثل، هل تميز حاسة اللمس بين السميك والرفيع وبين الناعم والخشن، تمييزاً كافياً؟ ألا تعجز الحواس، بوجه عام، عن الحكم على مثل هذه الصفات؟ إن الطريقة التي تسير عليها هي أن الحاسة التي تختص بإدراك الخشن تختص أيضاً بإدراك الناعم، وتنبئ الذهن بأن الشيء عينه يعطيها إحساساً بالخشونة والنعومة.

- إن الأمر لكذلك.

- ألا يكون من الضروري، والحال هذه، أن يحار الذهن ويتساءل عما يعنيه الإحساس الذي يرى نفس الشيء خشناً وناعماً، وأن يحار أيضاً بما يعنيه الإحساس بالثقيل والخفيف إذ أن الإحساس ينبئه بأن الثقيل خفيف، والخفيف ثقيل.

- الحق إنها لمعلومات محيرة تلك التي تنقل إلى الذهن، وهي تقتضي منه تفكيراً.

- فمن الطبيعي إذن أن تهيب النفس في حيرتها هذه بالعقل وقدرته على الحساب(1)، لكي تعرف إن كانت هذه المعلومات تنطبق على شيء واحد أو على شيئين.

- بلا شك.

- فإذا رأت أن الأمر يتعلق بشيئين، فإن كلاً منهما يبدو واحداً متميزاً عن الآخر؟

- أجل.

- وإذا بدا لها كل منهما واحداً، وهما معاً اثنان، فسوف تدركهما النفس متفرقين، وإلا فلن تدركهما على أنهما شيئان، وإنما على أنهما شيء واحد.

---

(1) كلمة «logismos» قد تعني عمليات الحساب، أو نشاط العنصر العاقل في النفس (logistiken). ويستغل أفلاطون هنا التقارب اللفظي بين تدبير العقل وبين عملية الحساب الرياضية ليقنعنا بضرورة تدخل الحساب لإكمال عمل الحواس.

- هذا حسن.

- على أن الإبصار يدرك الكبير والصغير، كما رأينا، ولكنه لا يدركهما متميزين، وإنما يدركهما مختلفين، أليس كذلك؟

- بلى.

- أما الذهن، فقد كان عليه، لكي يتخلص من هذا الخلط، أن يدرك الكبير والصغير متميزين لا مختلطين، أي على عكس ما يدركهما الإبصار.

- هذا صحيح.

- ألم تكن تجربة كهذه هي التي دفعتنا إلى البحث عن كنه الكبير والصغير؟

- أجل.

- وعلى هذا النحو ذاته استطعنا أن نميز بين ما هو معقول وما هو محسوس.

- تماماً.

- وإذن، فهذا ما كنت أعنيه من قبل، حين قلت إن بعض الأشياء يبعث على التفكير، والبعض الآخر لا يبعث عليه، وحين أدرجت ضمن النوع الأول ما يبعث في الحواس إحساسين متعارضين، وضمن الثاني - الذي لا يثير التفكير - ما لا يتمثل فيه هذا التناقض.

- لقد فهمت الآن، وأعتقد أن فكرتك صائبة.

- فإلى أية فئة ينتمي العدد والوحدة؟

- لست أدري.

- حسناً، فلتحكم على الأمر على أساس ما قلناه من قبل. فلو كانت الوحدة تتضح بذاتها للعين أو لأية حاسة أخرى، لما كانت لها القدرة على تقريبنا من الوجود الحقيقي، شأنها في ذلك شأن الإصبع الذي تحدثنا عنه من قبل. أما إذا كان إدراك الوحدة يتضمن تناقضاً على الدوام، بحيث تبدو كثرة مثلما تبدو وحدة، فعندئذ يتعين علينا أن نبحث عن قاضٍ يحكم بين المظهرين. وفي هذه الحالة يحار الذهن، فيضطر إلى إيقاظ التفكير، وإلى

البحث والتساؤل عما تكونه الوحدة في ذاتها، وهكذا تكون دراسة الوحدة من بين تلك الدراسات التي تحول اتجاه النفس إلى تأمل الوجود.

فقلت: إن الوحدة هي بالفعل حالة يؤدي الإبصار فيها إلى تناقض، إذ أننا نرى الشيء نفسه واحداً وكثيراً كثرة لا متناهية في آنٍ واحد.

فاستطردت قائلاً: ولكن إذا كان هذا شأن الوحدة، فلا بد أن الأمر على النحو نفسه في كل الأعداد.

- يقيناً.

- والعدد هو موضوع فن الحساب والعد.

- بلا شك.

- إذن فهما علمان من شأنهما أن يقودانا إلى الوجود الحقيقي.

- هذا صحيح.

- فهما إذن من بين العلوم التي ننشدها. ذلك لأن دراستهما ضرورية للمحارب من أجل تنظيم الجيش، وللفيلسوف أيضاً، لكي يصل إلى الوجود الحق، ويعلو على عالم التغير، وهو الشرط الضروري لإجادة معرفة الحساب[1].

- هذا صحيح.

- ولقد قلنا إن حارسنا محارب وفيلسوف في آنٍ واحد.

- بلا شك.

- وإذن فمن الضروري، يا جلوكون، أن نفرض هذه الدراسة بالقانون، وأن نشجع أولئك الذين سيقدر لهم أن يشغلوا أعلى مناصب الدولة، على معرفتها والعكوف عليها، لا بطريقة سطحية، بل على نحو يؤدي بهم إلى أن يفهموا طبيعة الأعداد بالعقل الخالص.

---

(1) أو: لكي يجيد الاستدلال العقلي. والصفة المستخدمة هنا هي Iogisticos التي تجمع - كما قلنا من قبل - بين معنيي إجادة العمليات الحسابية والقيام بالاستدلالات العقلية.

فهم لن يستخدموا الحساب في البيع والشراء كما يفعل الباعة والتجار، بل لكي يطبقوه على الحرب، ولكي ييسروا للنفس ذاتها سبيل الانتقال من عالم التغير إلى عالم الحقيقة والماهية.

– هذا قول رائع.

فاستطردت قائلاً: والحق أنني لأدرك الآن، بعد أن تحادثت معك عن علم الأعداد هذا، مدى روعة هذا العلم ونفعه في تحقيق كثير من أغراضنا، إذا كان هدفنا هو معرفته من أجل المعرفة، لا من أجل استغلاله تجارياً.

فسأل: وما مصدر قيمته الكبرى هذه؟

– ذلك لأن لديه، كما قلنا من قبل، قدرة كبيرة على الارتقاء بالنفس إلى الأعالي، ودفعها إلى تأمل الأعداد في ذاتها[1]، بحيث ترفض بحث مجموعات الأشياء المادية التي تمثل أشياء منظورة أو ملموسة. فأنت تعلم ولا شك ما يفعله الراسخون في هذا العلم: فإن شاء المرء في نقاشه معهم أن يقسم الوحدة الصحيحة، تراهم يسخرون منه ويأبون أن يستمعوا إليه. فإذا قسمت هذه الوحدة بالفعل، فإنهم يعيدون جمعها، خشية أن تفقد الوحدة وحدتها، وتبدو كثرة من الأجزاء[2].

– هذا صحيح.

– فلنفرض أن شخصاً سألهم: «أيها الأصدقاء، ما هي هذه الأعداد العجيبة التي تتحدثون عنها، أعني تلك الوحدات التي تكون فيها كل وحدة، كما تقولون، مساوية تماماً لكل وحدة أخرى، والتي لا تنطوي على أية أجزاء؟» فبم تظنهم يجيبون؟

---

(1) أي الأعداد التي لا تمثل موضوعات محسوسة، والتي هي كيانات رياضية فحسب. وتحتل هذه الأعداد عند أفلاطون مكانة وسطاً بين الأشياء الحسية وبين عالم المثل.

(2) لكل عدد صحيح – ولا سيما الأعداد العشرة الأولى – وحدة قائمة بذاتها، وله فرديته الخاصة التي لا ترد إلى أجزاء أصغر منها. فالعدد 9 مثلاً لا يفهم على أنه تسع وحدات، أو مربع 3، بل إن له خصائصه المميزة من حيث هو عدد مستقل.

– أعتقد أنهم سيجيبون بأنهم يتكلمون عن أعداد لا يمكن إدراكها إلا بالفكر، ولا يمكن الوصول إليها على أي نحو آخر.

– فأنت ترى إذن، يا صديقي، أن هذه الدراسة ضرورية لنا بحق، ما دمنا قد تبينا بوضوح أنها تدفع النفس إلى استخدام الفكر الخالص للوصول إلى الحقيقة في ذاتها.

– أجل، إن لديها قدرة كبيرة على إحداث هذا الأثر.

– ألم تلاحظ أيضاً أن الموهوبين في الحساب يفهمون بسرعة كل العلوم تقريباً، وأن الأذهان البطيئة الفهم إذا ما درست الحساب تغدو أسرع فهماً، حتى لو لم تكتسب منه أية فائدة أخرى؟

– هذا صحيح.

– وفضلاً عن ذلك، فأعتقد أن من العسير أن يجد المرء علوماً كثيرة تقتضي في تعلمها وفي ممارستها جهداً أكبر مما يقتضيه علم الأعداد.

– هذا صحيح.

– لكل هذه الأسباب فإن الحساب نوع من المعرفة لا غناء عنه، وينبغي أن تدرسه أفضل العقول.

– إني متفق معك.

– وإذن فقد استقر رأينا على إدراج الحساب ضمن علومنا. فهل يمكننا أن نستفيد من العلم الآخر الذي يليه في الترتيب.

– أتعني الهندسة؟

– هي بعينها.

فقال: من الواضح أن الهندسة تنفعنا بقدر ما تتصل بالعمليات الحربية، إذ أن قدرة القائد على إقامة المعسكرات، والتحصن في المواقع المنيعة، ونشر جيشه أو تركيزه، وأداء التشكيلات الأخرى خلال المعركة وأثناء السير – كل هذا يتوقف على مدى علمه بالهندسة.

فاستطردت قائلاً: إن قدراً ضئيلاً من الهندسة والحساب يكفي لتحقيق هذه الأغراض. ولكننا نود أن نبحث فيما إذا كانت الدراسة الأكثر تعمقاً والأعظم تقدماً لهذا العلم، تساعدنا على بلوغ هدفنا، ألا وهو تأمل مثال الخير. ولقد ذكرنا من قبل أن أية دراسة تدفع النفس إلى التوجه إلى أجل الموجودات وأسماها، والانصراف إلى تأمله، هي دراسة من هذا النوع.

– هذا صحيح.

– وإذن فلو كانت الهندسة تدفعنا إلى تأمل الوجود الحق، لكانت معينة لنا في مهمتنا، وإذا اقتصرت على عالم التحول، لما كانت تفيدنا في شيء.

– هذا هو رأينا حقاً.

– ومع ذلك فإن أي شخص لديه أقل إلمام بالهندسة لن ينكر أن الطبيعة الحقة لهذا العلم تتنافى تماماً مع تلك اللغة التي دأب أصحابه على استخدامها.

فسأل: وكيف ذلك؟

– ذلك لأنهم يستخدمون لغة غريبة مضحكة، ولا تعنيهم إلا المسائل العملية وحدها، وهكذا يتحدثون دائماً عن «التربيع» و«التطبيق» و«الجمع» وما إلى ذلك، وكان الهدف هو «عمل» شيء، على حين أن الهدف الحقيقي للموضوع كله هو المعرفة.

– بالتأكيد.

– فهناك إذن مسألة أخرى ستتفق عليها معي.

– وما هي؟

– هي أننا نكتسب العلم من أجل معرفة ما هو أزلي، لا ما هو فانٍ أو عارض.

فقال: من اليسير أن أوافقك على هذا، إذ أن الهندسة هي العلم بما هو أزلي.

– فهي إذن خليقة بأن تجذب النفس نحو الحقيقة، وتولد الروح الفلسفية، وتسمو بها إلى تأمل الموجودات العليا، بعد أن كانت تتجه بنظرها إلى الموجودات الأرضية.

– إنها خليقة بذلك حقاً.

- وإذن فنحن لن ندخر وسعاً في حث مواطني جمهوريتنا السعيدة[1] على تعلم الهندسة، إذ أن للهندسة أيضاً فوائد أخرى ينبغي ألا نغفلها.

- وما هي؟

- هي تلك التي ذكرتها أنت ذاتك، وهي الفوائد المتعلقة بالحرب. كما أنها تعيننا على إجادة فهم بقية العلوم، إذ أن هناك، في هذا الصدد، فارقاً أساسياً بين من درس الهندسة ومن لم يدرسها[2].

- إن هناك فارقاً أساسياً بالفعل.

- فهذا هو العلم الثاني الذي ينبغي أن يدرسه شبابنا.

فقال: أجل.

- والآن، فهل يكون ثالث هذه العلوم هو الفلك؟ أتوافق على ذلك؟

- بالتأكيد، إذ أن معرفة الشهور والسنوات لا تقل أهمية بالنسبة إلى القائد الحربي عنها بالنسبة إلى الفلاح أو الملاح.

فقلت: إن قولك ليبعث فيّ السرور، ويخيل إليّ أنك تخشى أن يعيب عليك العامة دعوتك إلى علوم لا جدوى منها للشباب. وإني لأعترف بأن من الصعب أن يصدق الناس أن لكل نفس عضواً أفضل من العين ألف مرة، لأنه سبيلنا الوحيد إلى رؤية الحقيقة. وعلى حين أن المشاغل الأخرى قد تضعفه أو تفسده، فإن هذه الدراسات تنقيه وتذكي ناره المقدسة. ولا شك أن من يؤمنون بهذه الملكة سيقبلون اقتراحاتك دون تردد. أما أولئك الذين لم يعلموا عن هذا الأمر شيئاً، فسيرون بالطبع أن ما تقوله لا يعني شيئاً، إذ أنهم لا يرون في هذه المعرفة أية منفعة عملية تستحق الذكر. فلنتساءل إذن، قبل أن

(1) في الأصل Callipolis أي المدينة الجميلة، وهو اسم كان يطلق فعلاً على أكثر من مدينة يونانية قديمة.

(2) أكد أفلاطون أهمية الهندسة عملياً حين كتب على باب مدرسة العبارة الشهيرة: «لا يدخلها إلا عالم بالهندسة».

نمضي أبعد من ذلك، عما إذا كنت تنوي أن تخاطب هذه الفئة أو تلك، أو تنوي أن تتجاهل الاثنين معاً، وتمضي في المناقشة لكي ترضي نفسك فحسب، وإن كنت ترحب بأن ينتفع منها أي شخص يستطيع ذلك.

فقال: إنني أفضل الأمر الأخير، أي أن أواصل المناقشة لإرضاء نفسي قبل كل شيء.

– فإن كان الأمر كذلك، فلنرجع خطوات إلى الوراء، إذ أننا أخطأنا في تحديد العلم الذي يلي الهندسة.

– وكيف ذلك؟

– لقد انتقلنا من هندسة المسطحات إلى الأجسام الصلبة التي تسير في حركة دائرية. وكان الواجب أن ندرس الأجسام الصلبة ذاتها، إذ أن الترتيب الصحيح يحتم أن ننتقل بعد بحث البُعد الثاني، إلى البعد الثالث مباشرة، أي ذلك الذي يتمثل في المكعبات وكل الأشياء التي لها عمق.

– هذا صحيح، ولكن يخيل إليّ يا سقراط أن هذا العلم لم يبحث بعد.

فاستطردت قائلاً: إن لذلك سببين: أولهما أن أية دولة لا تولي هذا النوع من الدراسة اهتماماً كبيراً، فلا تتعمق في أبحاثه لصعوبة مادته. والسبب الثاني أن الباحثين فيه يحتاجون إلى مرشد، بدونه لا تكون لجهودهم قيمة. على أن من الصعب الاهتداء إلى مثل هذا المرشد، وحتى لو اهتدينا إليه، في الظروف الحالية، فإن الكبرياء يأبى على الكثيرين ممن وهبوا القدرة على هذه الدراسة أن يسترشدوا به. أما إذا عاونت دولة بأسرها هذا المرشد وقدرت أعماله حق قدرها، فعندئذ فقط يمكن أن يستمع الباحثون إلى آرائه، وأن تحل مشكلات هذا العلم بالبحث الدائب النشيط. بل إن هذه الأبحاث قد آتت ثمارها حتى في الوقت الحالي، على الرغم من احتقار العامة لها، وتجاهل الدارسين لها، لعدم إدراكهم قيمتها. والفضل في تقدمها على الرغم من كل هذه العقبات راجع إلى سحرها الطبيعي الذي يؤثر في النفوس. ومن هنا لم يكن لنا أن ندهش إذا ما أدى البحث فيها إلى أظهار الحقيقة بوضوح.

فقال: لا شك في أنها تثير في النفوس إعجاباً عظيماً، ولكني أود أن تفصح لي عن معنى كلامك بمزيد من الوضوح. فلقد تحدثت عن الهندسة بوصفها علم السطوح، أليس كذلك؟

فأجبت: أجل.

– ثم انتقلت إلى الفلك مباشرة، ثم عدت على أعقابك.

فأجبت: ذلك لأنني كنت أتعجل الانتهاء من عرضي لكل العلوم، ولكني تقهقرت بدلاً من أن أتقدم. فبعد الهندسة يأتي مباشرة علم الحجوم. ولما كان ذلك العلم لم يحرز إلى الآن إلا تقدماً ضئيلاً، فقد مررت عليه سريعاً، ومضيت بعده مباشرة إلى الفلك، أي حركة الأجسام ذات الحجوم.

فقال: هذا صحيح.

– فلنجعل الهندسة رابعة في الترتيب، مفترضين أن العلم الذي تجاهلناه قد ثبتت دعائمه، إذا أولته الدولة اهتمامها.

فقال: هذا معقول يا سقراط. ولكن لما كنت قد أخذت عليّ الآن إطرائي للفلك بطريق سوقية، فإني سأطريه الآن على أساس من آرائك. ذلك لأن كل شخص يدرك بوضوح، على ما أعتقد، أن الفلك يدفع النفس إلى تأمل ما هو أعلى، والانتقال من الموجودات الدنيوية إلى السماوية.

فاستطردت قائلاً: ربما كان هذا واضحاً لكل شخص ما عداي، إذ أنني لا أوافق على ذلك.

فسأل: ولِمَ لا؟

– لو نظرنا إلى هذا العلم بالطريقة التي يبحثه بها اليوم أولئك الذين يريدون الوصول منه إلى الفلسفة، لكان يحول أعيننا إلى أسفل لا إلى أعلى.

– ماذا تعني؟

– أعني أن لديك فكرة أوسع مما ينبغي عن دراسة «الأشياء العلوية». فيبدو لي أنك تظن أن من يرفع رأسه لتأمل نقوش سقف، يستخدم لهذا الغرض عقله لا عينيه. وربما كان حكمك في هذا الأمر صحيحاً، وكنت أنا مخدوعاً، غير أني لا أعرف علماً يجعل

الذهن يتطلع إلى أعلى سوى ذلك الذي يتخذ له من الوجود غير المنظور موضوعاً. وإذا كان ما يدرسه المرء شيئاً حسياً، فإنه سواء تطلع مشدوهاً إلى أعلى أم خفض عينيه إلى أسفل، فلن تكون هذه معرفة على الإطلاق، إذ لا يمكن أن يكون ثمة علم بالمحسوس. فالنفس في هذه الحالة إنما تنظر إلى أسفل سواء أكان المرء يدرس وهو راقد على ظهره، أم وهو طافٍ على الماء.

فقال: الحق أنني أستحق اللوم، ولكن على أي نحو ترى أن من الضروري إصلاح دراسة الفلك، حتى تخدم أغراضنا؟

فأجبت: على النحو الآتي: إن تلك الأجرام التي تتألق بها السماء إنما هي من العالم المنظور، ومن هنا، فعلى الرغم من كونها أجمل الأشياء المادية وأكملها، فإنها أدنى مرتبة بكثير من الموجودات الحقيقية، أي تلك التي تتحرك حركة حقيقية، بسرعة حقيقية وبطء حقيقي، وتبعاً لأعداد حقيقية وأشكال حقيقية، وتحرك على هذا النحو كل ما فيها. تلك كلها أمور تدرك بالعقل والفكر، ولا ترى بالعين - أم أنت تعتقد غير ذلك؟

- كلا، على الإطلاق.

فقلت: وإذن فعلينا أن نستخدم تلك السماء المرصعة بالنجوم على أنها أنموذج يوصلنا إلى معرفة الحقائق غير المنظورة[1]، مثلما يفعل المرء حين يجد رسوماً خطتها ريشة بارعة مثل ريشة ديدالوس Daedalus أو أي فنان عظيم آخر. ذلك لأن عالم الهندسة إذا ما شاهد هذه الرسوم، فإنه يعجب بروعة تصميمها، ولكنه يجد أن من العبث دراستها جدياً على أمل أن يهتدي فيها إلى الحقيقة المطلقة الخاصة بعلاقات التساوي والازدواج وكل النسب الأخرى.

- إن هذا ليكون عبثاً بحق!

فاستطردت قائلاً: ألا تظن أن علم الفلك الحقيقي يتخذ هذا الموقف نفسه حين يتأمل الأجرام السماوية، فيؤمن بأن خالق السماء وما فيها من نجوم قد أضفى عليها كل

(1) الإشارة في هذه الفقرة، وفي الفقرة السابقة، إلى العلاقات الذهنية الدائمة التي يكشفها العقل من وراء الحركات المنظورة للأجرام السماوية. وهذه العلاقات الذهنية، التي تعبر عن خطة العقل الإلهي، هي أكمل ما تؤدي إليه دراسة علم الفلك.

ما يمكن إضفاؤه على مثل هذه المخلوقات من جمال؟ أما حين يتعلق الأمر بنسب النهار والليل، أو نسبتهما معاً إلى الشهور، ونسبة الشهور إلى السنين، ونسب بقية النجوم إلى الشمس والقمر، فإنه يعتقد باستحالة استمرار هذه النسب على ما هي عليه إلى الأبد، دون أي تغير، إذ أنها مادية محسوسة، ومن هنا كان من الخطأ أن يبذل المرء جهداً كبيراً لكي يجد فيها حقيقة أصيلة.

– إني لأتفق معك بعد أن أوضحت ما تعنيه.

– وإذن فسوف ندرس الفلك، كما درسنا الهندسة، بأن نضع لأنفسنا مسائل نحاول حلها، وسنترك السماء المحتشدة بالنجوم جانباً، إن شئنا أن نستخلص من هذه الدراسة ما يمكن أن يعود بالفائدة على ذلك الجزء العاقل بطبيعته في نفوسنا.

فقال: وهذا من شأنه أن يجعل مهمة عالم الفلك أشق بكثير مما هي عليه في الوقت الحالي.

فاستطردت قائلاً: أعتقد أننا سنشترط الشرط نفسه في بقية العلوم، إن شئنا أن تكون لتشريعنا فائدة. والآن، فهل تستطيع أن تقترح على علماً آخر يفيدنا في مشروعنا؟

– كلا، بل لا بد لي من التفكير أولاً.

فقلت: إن الحركة لا تتمثل على شكل واحد: فللحركة، إن لم أكن مخطئاً، صور متعددة، وقد يستطيع عالم أن يعددها جميعاً ولكن هناك شكلين معروفين لنا.

– وما هما؟

– هناك، إلى جانب النوع الذي تحدثت عنه، نوع آخر يناظره.

– وما هو؟

– يبدو لي أن هناك حركة توافقية تستخدم في إدراكها الأذن مثلما تستخدم في دراسة حركات النجوم. وهذان العلمان توأمان، كما قال الفيثاغوريون[1]، وكما نسلم نحن معهم. أم أن لك رأياً آخر؟

– كلا.

(1) يشير أفلاطون هنا إلى نظرية «انسجام الأفلاك» المشهورة عند الفيثاغوريين، وهي النظرية التي أقرها هو ذاته وأخذ بها.

- ولما كان هذا الأمر على جانب كبير من الأهمية، فسوف نسترشد برأيهم في هذه المسألة، وربما في بعض المسائل الأخرى. ولكننا سنكون في جمع هذه الحالات ثابتين على مبدئنا.

- وما هو؟

- هو أن نحرص على ألا يدرس تلاميذنا هذه العلوم دراسة قاصرة، دون أن يصلوا إلى المستوى الرفيع الذي ينبغي أن تسعى إليه كل معارفنا، كما قلنا من قبل في صدد الفلك. وكما تعلم فإن دارسي الانسجام قد وقعوا في الخطأ نفسه الذي وقع فيه دارسو علم الفلك[1]: فاقتصروا على قياس الأنغام التي تستطيع الأذن بسماعها، وما بينها من توافق، وبهذا كان جهدهم، كجهد علماء الفلك، عقيماً.

فهتف: إن جهدهم ليدعو إلى السخرية حقاً! فإن موسيقيينا يتحدثون عن الأصوات المزدوجة كما يسمونها، ويقربون آذانهم من آلاتهم، وكأنهم يودون أن يسترقوا السمع لحديث جارهم، ثم يدعي بعضهم أن في وسعه تمييز نغمة وسطى، وأنه قد اهتدى إلى أقصر مسافة، هي التي ينبغي أن تكون أساساً لقياس الأصوات، على حين أن غيرهم يرى أنه لا فارق بين الصوتين. وفي الحالتين يجعلون للأذن الأسبقية على العقل.

فقلت: إنك تتحدث عن أولئك الموسيقيين الذين يداعبون الأوتار ويؤلمونها ويعلقونها مشدودة على خشبة التعذيب. وفي وسعي أن أمضي في هذه الاستعارة إلى أبعد من ذلك، فأتحدث عن الضربات التي يكيلونها بالريشة للأوتار، وعن التهم التي يوجهونها إليها[2]، ذلك حين تنخفض منها نغمة أو تعلو أكثر مما ينبغي، ولكني سأدع هذا الحديث جانباً، وأنبئك بأني لا أتحدث عن هؤلاء، وإنما عن الفيثاغوريين الذين قلنا إننا سنلتمس لديهم المعلومات عن الانسجام. ذلك لأن هؤلاء يفعلون عين ما يفعله علماء الفلك: فيبحثون عن الخصائص العددية في التوافقات المسموعة، ولكنهم لا يرقون إلى

(1) الذين يقتصرون على الملاحظة الحسية وحدها.

(2) التشبيه هنا بعملية التعذيب التي كان اليونانيون يمارسونها على العبيد في المحاكمات ليستخلصوا منهم الاعترافات.

مستوى المشاكل ذاتها، أي البحث في أي الأعداد يكون بطبيعته منسجماً وأيها يكون غير منسجم، وفي السبب في كلتا الحالتين.

- إن هذه المهمة الأخيرة عمل يكاد يفوق طاقة البشر.

فأجبت: إنها دراسة أفضل وصفها بأنها نافعة، ولكنها لا تكون نافعة إلا من حيث هي وسيلة لمعرفة الجمال والخير، ولا تكون نافعة لأي غرض آخر.

- بكل تأكيد.

- وأعتقد أن المرء لو وصل في دراسته لكل هذه العلوم التي تحدثنا عنها، إلى كشف ما بينها من صلات وروابط، وإيضاح طبيعة العلاقة التي تجمع بينها، لأسهمت هذه الدراسات في الوصول بنا إلى هدفنا، ولما كان الجهد الذي بذلناه فيها جهداً ضائعاً، ولو لم يصل إلى هذا الحد، لكن مجهودنا فيها عديم الجدوى.

- إنني أوافقك على هذا الرأي، ولكنك تتحدث يا سقراط عن مهمة هائلة.

فقلت: ما الذي تعنيه بهذا؟ المقدمة أم غيرها؟ ألسنا نعلم أن كل هذا لا يعدو أن يكون مقدمة للحن الرئيسي الذي يتعين علينا أن نتعلمه؟ ولا أخالك تعتقد أن الرياضيين البارين متمكنون من الديالكتيك!

- كلا، بالتأكيد، إلا عدد ضئيل جداً ممن صادفتهم.

- فهل تظن أن أناساً عاجزين عن تبرير أقوالهم عقلياً، وعن جعل الآخرين يقبلونها، يمكنهم أن يصلوا إلى تلك المعرفة التي ندعو إليها؟

- لا بد لي من أجيب بالنفي هذه المرة أيضاً.

- وإذن، فها نحن أولاء قد وصلنا، يا جلوكون، إلى اللحن الرئيسي للديالكتيك. وعلى الرغم من أن الديالكتيك أمر عقلي محض، فإن سيره يماثل سير ملكة الإبصار في السجين المتحرر كما وصفناه في تشبيهنا. فعندما وصل إلى مرحلة التطلع إلى الكائنات الحية خارج الكهف، ثم إلى النجوم، وأخيراً إلى الشمس ذاتها، بلغ أعلى الأهداف في العالم المنظور. كذلك يصل المرء إلى قمة العالم المعقول بالديالكتيك، عندما يكف عن الالتجاء

إلى أية حاسة من حواسه، ويبلغ بالعقل وحده ماهية كل شيء، ولا يكف عن سعيه حتى يدرك بالفكر وحده ماهية الخير.

فقال: هذا عين الصواب.

- حسناً، أليس هذا هو ما تسميه بالمسار الديالكتيكي؟

- بلا شك.

- فلتتذكر أيضاً تلك المرحلة السابقة التي توجه فيها ساكن الكهف، بعد خلاصه من أغلاله، من الظلال إلى الأشكال الصناعية التي تلقى ظلالها، وإلى الضوء المنبعث من النار، ثم صعد من الكهف إلى ضوء الشمس، ولم يكن في استطاعته هناك أن يتأمل الحيوانات والنباتات وضوء الشمس، فنظر في الماء إلى انعكاساتها وظلالها، وإن تكن هذه ظلالاً إلهية تأتي من أشياء حقيقية، وليست مجرد ظلال لصور يبعثها ضوء النار، الذي لا يعدو هو ذاته أن يكون صورة بالنسبة إلى الشمس. فدراسة العلوم التي مررنا بها تحدث فينا الأثر نفسه: إذ ترتفع بأسمى أجزاء النفس إلى تأمل أسمى الموجودات، كما رأينا في تشبيهنا أن أوضح أعضاء الجسم إدراكاً يرتفع إلى تأمل ألمع الأشياء المنظورة في العامل المادي.

فقال: إنني لأوافقك على ما تقول. صحيح أن التسليم به يبدو لي عسيراً بحق، ولكن من العسير أيضاً، من ناحية أخرى، أن أرفضه. ومع ذلك، فلما كان حديثنا عنه لن يقتصر على اليوم فحسب، ولما كنا مضطرين إلى العودة إليه أكثر من مرة، فلنسلم مؤقتاً بصحة المسألة التي نبحثها، ولننتقل إلى عرض التفصيلات فيما نسميه باللحن الرئيسي ذاته، بالدقة نفسها التي عالجنا بها مقدمته. فلتحدد لنا إذن طبيعة الديالكتيك وأقسامه، والطرق المتبعة فيه، إذ يبدو لي أن هذه الطرق هي التي ستؤدي بنا إلى الهدف الذي سنجد فيه مستقراً لنا ونهاية لمطافنا.

فأجبت: يا عزيزي جلوكون، إنك لن تستطيع متابعتي أبعد من ذلك، وإن كنت لن أدخر وسعاً من جانبي. ذلك لأن معنى بحثنا الآن هو أنك لن ترى صورة الخير، بل سترى الخير الحقيقي ذاته، كما يبدو لي أنا على الأقل. وليس في وسعي أن أجزم بأنني أراه على حقيقته، وإنما يمكننا أن نكون على ثقة من أنه شيء يقرب مما سنقول، أليس كذلك؟

- بلى.

- كذلك يمكننا أن نكون على ثقة من أنه ما من شيء يمكنه الوصول إليه سوى ملكة الديالكتيك في ذهن تمرس بالعلوم التي ذكرناها من قبل.

- نستطيع أن نؤكد ذلك أيضاً.

- ومن المؤكد أن أحداً لن يعترض علينا بأن هناك أية طريقة أخرى للبحث تحاول بمنهج منظم أن تصل إلى ماهية كل شيء في جميع الأحوال. ذلك لأن الفنون الأخرى لا تعنى إلا بآراء الناس ورغباتهم، أو بإنتاج أشياء طبيعية وصناعية، أو الاحتفاظ بهذه الأشياء بعد إنتاجها. وتبقى بعد ذلك الهندسة والدراسات المتصلة بها، والتي قلنا إنها تدرك الوجود الحقيقي إلى حد ما[1]. ولكن هذه العلوم الباقية لا تدرك الوجود الحقيقي إلا على نحو أشبه بالحلم، ولا تتأمله في نوره الوهاج، ما دامت تترك الفروض التي تستخدمها دون أن تناقشها أو تبررها. ذلك لأن المرء إذا اتخذ له مقدمة لا يعرفها حق المعرفة، وكانت النتيجة التي يصل إليها، وكذلك القضايا الوسطى، نسيجاً من الأمور التي لا يعرفها جيداً، فقد يكون استدلاله متسقاً مع ذلك، ولكنه لن يصل قط إلى مرتبة العلم.

فقال: هذا محال.

- فاستطردت قائلاً: وإذن فالمنهج الديالكتيكي هو وحده الذي يمكنه أن يرتفع إلى المبدأ الأول ذاته، بعد أن ينبذ الفروض واحداً بعد الآخر، كيما يضمن سلامة نتائجه. وهو وحده القادر بحق على أن يخلص عين النفس من وهدة الجهل الفادح التي تردت فيها، ويرفعها إلى أعلى، مستخدماً في هذا العمل ما عددناه من العلوم. وإذا كنا قد تحدثنا مراراً عن هذه الأخيرة، بحكم العادة، على أنها فروع للعلم، فإنها تستحق في الواقع اسماً آخر يدل على شيء أقل وضوحاً من العلم، وأكثر وضوحاً من إدراك الظواهر. ولقد أطلقنا

(1) يعرض أفلاطون في هذه الفقرة مشروعاً لتصنيف العلوم والفنون، وهو التصنيف الذي سيتوسع فيه في محاوراته الأخيرة، ولا سيما السياسة وفيليبوس.

عليها من قبل[1] اسم «الفهم»، ولكني أرى أن هذا ليس أوان الجدل حول الأسماء، وخاصة حين نكون بصدد مسائل لها هذا القدر من الأهمية.

- كلا، بالتأكيد.

- وإذن فمن رأيي أن نحتفظ بالأسماء السابقة التي أطلقناها[2] على الأقسام الأربعة، فنسمي القسم الأول باسم العلم، والقسم الثاني بالفهم، والثالث بالاعتقاد، والرابع بالتخيل، ونطلق على المجموعتين الأخيرتين اسم الظن، وموضوعه عالم التحول، وعلى المجموعتين الأوليين اسم العقل، وموضوعه الوجود. ولنضف إلى ذلك أن الوجود بالنسبة إلى التحول كالعقل بالنسبة إلى الظن، وأن العقل بالنسبة إلى الظن كالعلم بالنسبة إلى الاعتقاد، وكالفهم بالنسبة إلى التخيل. ولكن يحسن بنا ألا نناقش الموضوعات المناظرة لهذه، أي العالم المعقول وعالم الظاهر، أو التقسيم الثنائي لكل من هذين المجالين، والنسب القائمة بين هذه الأقسام، إذ أن هذا الموضوع قد يجرنا إلى مناقشة أطول من السابقة بكثير.

فقال: إني لأوافق على ما قلته الآن، بقدر ما أستطيع أن أتبعك.

- فهل توافق أيضاً على أن تطلق اسم العالم بالديالكتيك على ذلك الذي يرتقي إلى تفسير ماهية كل شيء؟ ألا ترى أيضاً أن من لا يستطيع تقديم هذا التفسير لنفسه وللآخرين يكون عقله عاجزاً بهذا القدر؟

- وكيف أنكر ذلك؟

- ألا ينطبق هذا أيضاً على الخير؟ إن على العارف بالديالكتيك أن يتمكن من تمييز مثال الخير، والتفرقة بينه وبين كل الصور الأخرى، وعليه أن يعرف كيف يصمد أمام كل الاعتراضات، وذلك بأن يحاول إقامة براهينه على ما هو موجود، لا على ما هو ظاهر، ويظل ظافراً إلى النهاية دون زلة واحدة. فإن لم يفعل ذلك، فلا أظنك تقول عن مثل هذا الشخص إنه يعرف الخير في ذاته، أو أي شيء آخر يتصف بالخير، بل إنه إن كان يدرك

(1) انظر الكتاب السادس، 511.
(2) في الجزء الأخير من الكتاب السادس.

ظلاً من الخير، فما ذلك إلا بالظن، لا بالعلم، ولن تقول عن حياته إلا أنها حلم ومنام لن يتيقظ منه في هذا العالم، بل سيهبط قبل ذلك إلى العالم الأدنى، حيث يدوم سباته إلى الأبد.

فقال: إني لأتفق معك في كل هذا اتفاقاً تاماً.

- فإن كان عليك في ذات يوم أن تربي أولئك الأطفال الخياليين وتعلمهم، فأظن أنك ستحرص على إبعادهم عن حكم الدولة ما دامت أذهانهم، كما يقول الرياضيون، كميات صماء[1]، لا تتلاءم مع المسؤوليات العليا.

- كلا في الواقع.

- وإذن فسوف تسن قانوناً يحتم عليهم أن يكرسوا أنفسهم بوجه خاص لفن توجيه الأسئلة والإجابة عنها.

- سأفعل ذلك، بالتضامن معك.

- وإذن فستوافق على أن الديالكتيك هو قمة العلوم وتاجها، وأنه لن يوجد علم آخر يستحق مكانة أرفع منه، وبذلك نكون قد فرغنا من بحث العلوم التي يتعين تعليمها.

- أجل.

برنامج الدراسات

فاستطردت قائلاً: بقي علينا أن نحدد من هم الذين سنعهد إليهم بهذه الدراسات، وعلى أي نحو سنفعل ذلك.

- هذا واضح.

- أتذكر نوع الناس الذين اخترناهم ليكونوا حكاماً؟

(1) يستخدم أفلاطون في وصف هذه الأذهان الصفة نفسها المعبرة عن الجذور الصماء (alagoi)، أي العاجزة عن تفسير الأمور، مثلما أن هذه الجذور عاجزة عن التعبير، مثلاً، عن العلاقة بين وتر المربع وضلعه.

- بالتأكيد.

- فمن الواجب إذن أن نختار طبائع من هذا النوع، وأن نفضل أكثرها ثباتاً وشجاعة، وأجملها إن أمكن. ولكن علينا، بالإضافة إلى ذلك، ألا نقتصر في بحثنا على صفات الكرم والرجولة، بل ينبغي أن نبحث عن المواهب الطبيعية الملائمة لهذا النوع من التعليم.

- وما هي هذه المواهب؟

- لا بد أن يتصفوا بالذكاء وسهولة التعليم، إذ أن التعب يصيب الأذهان من الدراسات الشاقة أكثر مما يصيبها من تمرينات البدن، لأن العبء يقع في هذه الحالة عليها وحدها، دون أن يشاركها فيه البدن.

فقال: هذا صحيح.

- ولا بد لهم أيضاً من قوة الذاكرة، والجَلَد على المشقة، وحب العمل في كل صورة، وإلا فكيف ننتظر من شخص كهذا أن يتحمل أعباء التدريب البدني، وأن يمضي بعد هذا في الدراسات العقلية التي حددناها إلى نهايتها؟

- إنه سيحتاج من أجل ذلك إلى كل المواهب الطبيعية.

فاستطردت قائلاً: وعلى أية حال، فهذا يفسر لنا الخطأ الذي يرتكب الآن، والذي أدى إلى تدهور الفلسفة. ذلك لأن غير الجديرين بالفلسفة، كما أوضحت من قبل، يشتغلون بها اليوم، على حين أنه ينبغي ألا يطرق باب الفلسفة إلا أبناؤها البررة، لا ذوو النفوس الوضيعة.

فسأل: ماذا تعني؟

- أعني أن من الواجب أولاً ألا يكون المشتغل بالفلسفة ميالاً إلى جانب واحد من العمل، بحيث يكون مجداً في بعض الأمور وخاملاً في البعض الآخر، وهو ما يحدث حين يهوى المرء التمرينات البدنية والصيد ويقبل بشغف على كل الأعمال الجسمية، ولكنه يكره الدراسات والحوار والبحث وكل ما شابه ذلك من الأعمال، وهكذا فإن اجتهاده يكون عندئذ منصباً على جانب واحد، وكذلك الحال لو سار في الاتجاه المضاد.

فقال: هذا صحيح كل الصحة.

– وكذلك الأمر فيما يتعلق بالصدق: فليس لنا أن نعد النفس نزيهة إذا كانت تبغض الكذب المتعمد ولا تستطيع تحمله، فلا تطيق أن يصدر عنها، وتغضب أشد الغضب حين يصدر عن الآخرين، ولكنها مع ذلكم تقبل الكذب غير المتعمد في يسر، ولا يضيرها أن تغوص في جهلها كما تغوص الدودة في الطين، أو أن يعرف عنها ذلك.

– هذا أمر مؤكد.

فأضفت: وعلينا كذلك أن نميز بين الروح الأصيلة والروح الزائفة، فيما يتعلق بالاعتدال والشجاعة وكرم النفس وكل المظاهر الأخرى للفضيلة. والحق أن الدولة التي تختار حكامها، والأفراد الذين يختارون أصدقاءهم، دون مراعاة لهذه الفضائل، سيجدون أنفسهم في هذه الحالة مخدوعين بأناس مزيفين، أو مستندين إلى جدار متداعٍ.

فقال: هذا أمر طبيعي.

– فمن واجبنا إذن أن نبدي الاهتمام الكامل بكل هذه الأمور، إذ أننا لو استطعنا أن نجد أناساً لهم من سلامة الجسم والروح ما يتيح لهم إتمام هذه الدراسات والتدريبات الطويلة، لما وجدت العدالة ذاتها أي مأخذ علينا في ذلك، ولأمكننا أن نضمن المحافظة على سلامة الدولة والدستور. أما إذا عهدنا بهذه الأعمال إلى أناس من معدن مخالف، فسوف نجلب لها الدمار، وسنعرض الفلسفة لعاصفة من السخرية أشد من تلك التي تتعرض لها الآن.

– إن هذا ليكون أمراً مخجلاً بحق.

– بلا شك، ولكن يبدو لي أنني أنا أيضاً أعرض نفسي للسخرية في الوقت الحالي.

– وكيف ذلك؟

– لأنني نسيت أن كل هذا ليس إلا لهواً، فتحدثت بحماسة أكثر مما ينبغي. ذلك لأنني عندما رأيت الفلسفة مهضومة الحق ملكتني الحماسة، وأبديت على مضطهديها من السخط ما أفقدني اتزاني، فاحتدت لهجتي أكثر مما ينبغي.

فهتف: كلا، إنني لم أشعر بذلك وأنا أستمع إليك.

فأجبت: ولكني شعرت به وأنا أتحدث. وعلى أية حال، فليس لنا أن ننسى أننا إذا كنا قد اخترنا الكهول حكاماً من قبل، فينبغي ألا نختارهم في الموضوع الذي نحن بصدده الآن، إذ ليس لنا أن نصدق سولون حين يقول إن في وسع الكهل أن يتعلم أموراً عديدة. فليس التعلم أيسر بالنسبة إليه من العدو السريع. والواقع أن سن الشباب هو وقت العمل الشاق بجميع أنواعه.

- بالتأكيد.

- وإذن فمن الواجب تدريس الحساب والهندسة وكل العلوم التي تمهد لتعلم الديالكتيك في سن الطفولة. ويجب أن نضفي على تلك الدروس صورة لا تنطوي على أي نوع من الإرغام.

- لماذا؟

- لأن تعليم الحر ينبغي ألا يتضمن شيئاً من العبودية. فالتدريبات البدنية التي تؤدى قهراً لا تؤذي البدن في شيء، أما العلوم التي تقحم في النفس قسراً فإنها لا تظل عالقة في الذهن.

- هذا صحيح.

فاستطردت قائلاً: وإذن فليس لك، أيها الصديق الكريم، أن تستخدم القوة مع الأطفال، وإنما عليك أن تجعل التعليم يبدو لهواً بالنسبة إليهم. وبهذه الطريقة يمكنك أن تكشف بسهولة ميولهم الطبيعية.

فقال: هذه خطة حكيمة حقاً.

- ألا تذكر، ضمن ما قلناه من قبل، أن علينا أن نجعل أطفالنا يشاهدون الحروب وهم على ظهور الخيل، حتى إذا ما زال خطرها اقتربنا بهم من ميدان المعركة لنذيقهم طعم الدم كما نفعل مع صغار الكلاب؟

فقال: إني لأذكر ذلك.

فقلت: وإذن فسنفعل الشيء عينه في كل هذه الدراسات والتدريبات والمخاطر، بحيث نختار من يبدي فيها مزيداً من التفوق، لنضعه في قائمة منتقاة.

فسأل: في أي سن؟

فأجبت: في السن التي يترك فيه الأطفال مرحل تدريبهم البدني الإجباري، إذ أنه خلال هذا الوقت، الذي يدوم ما بين سنتين وثلاث سنوات[1]، يكون من المستحيل عليهم أن يفعلوا شيئاً آخر، لأن الإرهاق والنعاس أعداء الدرس. كذلك فإن هذه المرحلة البدنية تنطوي على اختبار عظيم الأهمية، ندرك منه مدى قدرة كل منهم على تحمل أعمال البدن.

فقال: بالتأكيد.

– وبعد ذلك، نختار من الشباب من بلغوا سن العشرين، ونضفي عليهم مزيداً من التكريم. وهكذا نلقنهم تلك العلوم التي عرفوها منفصلة في طفولتهم، في صورة متجمعة مترابطة، حتى يدركوا العلاقات التي تربطها بعضها ببعض، وتربطها بالوجود الحقيقي في الوقت نفسه.

فقال: لا شك أن هذا هو النوع الوحيد من المعرفة الذي يرسخ في الأذهان بحق.

فأضفت: وهو أيضاً خير معيار نميز به المواهب القادرة على دراسات الديالكتيك، إذ أن الذهن القادر على النظر إلى الأمور نظرة شاملة، هو الأصلح للديالكتيك.

– إني لأوافقك على ذلك.

– وإذن فسوف تلاحظ هذه الصفات عن كثب، وتختار أولئك الذين يملكونها أكثر من غيرهم، والذين يثبتون أعظم قدرة على استيعاب العلوم، وأكبر قدرة على رباطة الجأش في الحروب وغيرها من الواجبات المفروضة عليهم. وعندما يبلغون سن الثلاثين، سنضفي عليهم مزيداً من التكريم، ونختبرهم عن طريق الديالكتيك، باحثين بذلك عن

---

(1) كان سن التجنيد في أثينا بين الثامنة عشرة والعشرين. وقد اقتبس أفلاطون هذا النظام في مدينته الفاضلة.

أولئك الذين يمكنهم الارتقاء إلى الوجود الخالص سعياً وراء الحقيقة، دون معونة العين أو أية حاسة أخرى. وهذه، أيها الصديق، هي المرحلة التي يتعين علينا فيها أن نحتاط إلى أبعد حد.

فسأل: ولِمَ؟

فأجبت: ألا تدرك مدى الضرر الذي يجلبه الديالكتيك اليوم؟

- أي ضرر تعني؟

- إنه ينشر في الناس روح الخروج على القانون.

- هذا صحيح.

فقلت: فهل تعتقد أن ما يحدث في هذه الحالة أمر يدعو إلى الدهشة، وهل تستطيع أن تلتمس لهم عذراً؟

- أي عذر نلتمس لهم؟

- تصور طفلاً نشأ نشأة مترفة، في أسرة ضخمة وواسعة النفوذ، وسط عدد كبير من المتملقين، حتى إذا ما بلغ سن الرجولة، تبين له أنه ليس ابن أولئك الذين يقولون إنهم أبواه، وعجز عن الاهتداء إلى أبويه الحقيقيين. فكيف تظن أن شعوره سيكون نحو متملقيه ونحو أبويه المزعومين، قبل أن يعلم أنه متبنى، وبعد أن يعلم ذلك؟ أم أنك تود أن تستمع إلى رأيي في هذه المسألة؟

فقال: إني لأود ذلك حقاً.

فقلت: أعتقد أنه في الوقت الذي يجهل فيه الحقيقة، سيحمل لأبيه وأمه وأقربائه المزعومين، احتراماً يفوق ذلك الذي يحمله لمتملقيه، وسيكون أقل ميلاً إلى التخلي عنهم في وقت الشدة، أو إلى إساءة معاملتهم بالقول أو بالفعل، على حين أن تأثير المتملقين عليه سيكون أقل.

فقال: هذا معقول.

- فإذا ما علم بحقيقة موقفه، فستنقلب الآية، فيما أعتقد، إذ يقل احترامه لأبويه وعنايته بهم، بينما يزداد ميلاً إلى متملقيه، فيحسن الإصغاء إليهم أكثر من ذي قبل، وينقاد

لنصائحهم، ويختلط بهم علناً، على حين أنه لا يعود يهتم بالأب والأقرباء المزعومين، إلا إذا كانت طبيعته خيِّرة إلى حد غير مألوف.

فقال: من المحتمل أن يحدث ذلك بالفعل، ولكن كيف ينطبق هذا التشبيه على أولئك الذين يبدأون في دراسة الديالكتيك؟

- إنه ينطبق على هذا النحو: هناك معتقدات معينة عن العدالة والشرف، نشأنا منذ طفولتنا على احترامها بالطريقة نفسها التي نحترم بها الآباء ونطيعهم.

- هذا صحيح.

- وهناك أيضاً عادات مضادة لهذه، هي عادات مغوية تضلل نفوسنا وتجذبها إليها، وإن لم تكن تغري من توافر لهم أي خلق طيب، إذ أن هؤلاء لا يبجلون ولا يتبعون سوى النصائح الأبوية.

- هذا صحيح.

- فإذا سألنا رجلاً كصاحبنا هذا عن معنى «الشرف» ثم أجاب بما علمه إياه المشرع، وحاولنا بعد ذلك أن نجعله يغير موقفه، وأن ندحض رأيه بكل الوسائل الممكنة، فجعلناه يعتقد آخر الأمر أن ما كان يسميه بالشرف قد يستحق هو ذاته أن يسمى بالمشين، ثم أوقعناه في الشك نفسه بالنسبة إلى العدالة والخير وغيرها من الصفات التي كان لها أعظم التبجيل، فماذا سيصبح من أمر ذلك الاحترام والخضوع الذي كان يحمله لهذه الصفات؟

فقال: لا شك في أن احترامه وخضوعه لها لن يعودا كما كان من قبل.

فقلت: فإذا لم يعد يعترف بهذه المبادئ التي فقدت قيمتها عنده، ولم يستطع، من جهة أخرى، أن يهتدي إلى المبادئ الصحيحة، ألن يكون من الطبيعي أن يتجه سلوكه إلى تلك المبادئ التي تتملق رغباته؟

- هذا ضروري.

- وعندئذ سنراه ثائراً على القانون بعد أن كان مطيعاً له.

- هذا طبيعي.

فقلت: فتلك إذن نتيجة طبيعية بالنسبة إلى من يدرسون الفلسفة على هذا النحو، وهو كما قلنا من قبل سلوك ينبغي أن نلتمس لهم فيه كل العذر.

- أجل، بل يجب أن نشفق عليهم أيضاً.

- فإذا شئت ألا نشفق على من اخترتهم من الشبان الذين بلغوا سن الثلاثين، فمن الواجب اتخاذ كل الاحتياطات الممكنة، قبل أن نجعلهم يفرغون للديالكتيك.

فقال: بالتأكيد.

- ومن أهم الاحتياطات أن نمنعهم من ممارسة الديالكتيك وهم لا يزالون في حداثتهم. ولعلك لاحظت من قبل أن المراهقين الذين تذوقوا الديالكتيك لأول مرة يسيئون استعماله، ويتخذونه ملهاة، ولا يستخدمونه إلا للمغالطة، فإذا ما قام أحد بتفنيد حججهم، فإنهم يحاكونه ويفندون حجج الآخرين على النحو نفسه، شأنهم في ذلك شأن الجرو الذي يجد لذة في جذب كل من يقترب منه وتمزيق ملابسه.

فقال: إنهم ليجدون في ذلك لذة فائقة.

- وهكذا فإنهم بعد أن يقطعوا شوطاً طويلاً في إثبات خطأ الآخرين، وبعد أن يثبت لهم غيرهم خطأهم مرات متعددة، يسارعون إلى اعتقاد أن كل ما كانوا يؤمنون به باطل، فتكون النتيجة أنهم يسيئون، لا إلى أنفسهم فحسب، بل إلى الفلسفة وكل ما يتصل بها، في نظر الناس جميعاً.

- هذا عين الصواب.

- أما إذا كان المرء أكبر سناً، فإنه يأبى أن ينقاد لهذا الجنون، وإنما يحذو حذو من يريد النقاش من أجل الوصل إلى الحقيقة، لا من يجد لذة في الجمع بين المتناقضات. ومما يزيد من شرف غايته، ولا ينقصه، ما تتصف به طبيعته من الاعتدال.

- هذا صحيح.

- ألم تكن هذه النتيجة ذاتها هي مقصدنا حين اشترطنا، من قبل، ألا يسمح بالمران على الديالكتيك إلا للطبائع المتزنة الثابتة، لا أن نترك بابه مفتوحاً على مصراعيه لكل من شاء خوض غماره، حتى لو لم يكن قد وهب أي ميل إليه، كما هو الشائع اليوم؟

- بلى.

- فإذا ما كرس المرء نفسه تماماً لهذه الدراسة، وثابر عليها وحدها دون انقطاع، مثلما ثابر من قبل على تدريب جسمه، فهل يكفيه أن يخصص لها ضعف عدد السنين التي خصصها للتدريب البدني؟

فسأل: أتعني ست سنوات أم أربعاً؟

فقلت: لنجعلها خمساً كيلا نختلف، وبعد ذلك سنعيدهم إلى الكهف الذي تحدثنا عنه، ونرغمهم على تولي المهام العسكرية وكل الوظائف التي يصلح لها الشبان، حتى لا يكونون أقل خبرة من الباقين. وخلال عملهم في هذه المهام يمكنك أن تتحقق مرة أخرى مما إذا كانوا سيصمدون لكل المغريات التي تتجاذبهم من جميع الجهات، أم أنهم سينقادون لها.

- وكم من الزمن تخصص لهذه المرحلة؟

- فأجبت: خمسة عشر عاماً. وعندما يبلغون سن الخمسين، علينا أن نأخذ منهم أولئك الذين صمدوا لكل التجارب، والذين تميزوا عن كل من عداهم في الشؤون العملية وفي المعرفة، فنسير بهم نحو الهدف النهائي. وعلى هؤلاء أن يرفعوا عين النفس ليتأملوا ذلك الذي يضفي النور على كل شيء. فإذا ما عاينوا الخير في ذاته، فإنهم سيتخذونه أنموذجاً ينظمون تبعاً له المدينة والأفراد، وكذلك أنفسهم أيضاً. وخلال ما تبقى لهم من العمر، يكرسون للفلسفة أكبر قدر من وقتهم، ولكن إذا ما جاء دورهم، فإنهم يتولون زمام السياسة، ويتناوبون الحكم من أجل الصالح العام وحده، ويرون في الحكم ذاته واجباً لا مفر منه، أكثر من كونه شرفاً. وبعد أن ينشئوا في كل جيل مواطنين آخرين على شاكلتهم، ليحلوا محلهم في رعاية الدولة، ينتقلون إلى سكنى جزر السعداء. أما الدولة فإنها تقدم لهم النصب التذكارية وتقدم من أجلهم القرابين، وتعدهم آلهة مباركين، إذا سمحت النبوءة «البيثية» بذلك، وإلا عدتهم نفوساً بشرية فيها نفحة من الروح الإلهية على الأقل.

فهتف: إن الصورة التي قدمتها لحكامنا لرائعة بحق، وإنها لصورة يعجز عن صوغها أبرع مثال.

فأضفت: وهي تنطبق أيضاً على حاكماتنا يا جلوكون: فلا تظن أن ما قلته يسري على الرجال من دون النساء، بل إنه لينطبق عليهما معاً، ما دام هؤلاء يتمتعن بالمواهب اللازمة.

فقال: هذا صحيح، ما دمنا قد جعلنا الجنسين يشتركان ويتساويان في كل شيء.

فقلت: والآن، ألا توافق على أن خطة دولتنا ودستورنا ليسا محض أوهام، وأنه إذا كان تحقيقها صعباً حقاً، فهو ممكن، ولكنه لن يكون ممكناً إلا على النحو الذي حددنا، وهو أن يمسك دفة الدولة فيلسوف أو فلاسفة يزهدون فيما يسعى إليه الناس اليوم من تكريم، ويعدونه تافهاً وغير خليق برجل حر، ولا يحرصون إلا على أداء الواجب وعلى الشرف الذي يترتب على أدائه، وعلى العدالة التي يرونها أهم الأشياء وأكثرها ضرورة، فيتفانون في خدمتها، ويقيمون صرحها عالياً، في تنظيمهم لمدينتهم؟

فسأل: وكيف يفعلون ذلك؟

فأجبت: ينبغي عليهم أن يدفعوا بكل من تجازوا سن العاشرة في المدينة إلى الحقول، ثم يأخذون أطفالهم ليحموهم من العادات الأخلاقية الشائعة لدى آبائهم، ويربونهم وفقاً لأخلاقهم ومبادئهم الخاصة، التي عرضنا لها من قبل. وعلى هذا النحو يتحقق الدستور الذي رسمناه بأيسر الطرق وأسرعها، بحيث تغدو الدولة التي قد ينشأ فيها هذا الدستور سعيدة مباركة.

فقال: أجل، وإني لأعتقد يا سقراط أنك أجدت كل الإجادة في وصف الطريقة التي تتحقق بها هذه الدولة، إذا ما قدر لها أن تتحقق.

– وهكذا قلنا الآن ما فيه الكفاية عن هذه الدولة وعن النوع المناظر لها من الإنسان. ولا شك أن من اليسير أن نحكم بما ينبغي أن يكون عليه مثل هذا الشخص.

فقال: هذا صحيح، وإني لأوافقك على أننا قد تناولنا هذا الموضوع بما فيه الكفاية.

الكتاب الثامن

انهيار الدولة المثلى

سقراط: لقد اتفقنا يا جلوكون في النقاط التالية: إذا أريد انتظام الدولة أفضل انتظام وجب شيوعية النساء والأولاد والتهذيب في كل فروعه، كذلك شيوعية المناصب في حالتي السلم والحرب، وأن يكون الملوك ممن أظهر أعظم مكانة في الفلسفة وأشد ميل إلى الحب.

جلوكون: نعم اتفقنا إلى هذا الحد.

سقراط: يضاف إلى ذلك أننا سلمنا أنه متى رسخ مركز الحكام لزم أن يحلوا جنودهم في مساكن مقررة الأوصاف، ولا يباح فيها حسب قرارنا ملك شخصي بل تكون ملكا مشاعا للجميع، وقد قررنا عدا تحديد حال البيوت إذا كنت تذكر إلى أي حد نأذن لهم أن يقولوا عن شيء ما إنه ملكهم الخاص.

جلوكون: نعم أذكر أننا قررنا أن لا يمتلك أحدهم ثروة كما يفعل جميع الملوك الحاليين، وجزمنا أنه يحق لهم كحكام وجنود مدربة أن يتناولوا من الأهالي رواتب سنوية مقابل حكمهم، وأن يحصروا جهودهم في السهر على أنفسهم وعلى المدينة.

سقراط: أصبت، والآن وقد أنهينا هذا الموضوع فلنذكر نقطة افتراقنا لكي نتمكن من استئناف السير في سبيلنا القديم.

جلوكون: ليس ذلك بعسير، فقد كنت تتكلم بجد كما نفعل الآن لتفهمنا أنك قد أنهيت البحث في الحكومة المثلى ووصفتها بالفاضلة، ووصفت الذي يمثلها بالفاضل مع

أنه كان في إمكانك على ما يظهر أن تخبرنا عن أفضل دولة وأفضل رجل، وقد صرحت في ذلك الحين أنه إذا كانت دولتك على هدى فكل دولة سواها على ضلال، وأذكر أنك قلت فيما يتعلق بالنظم الباقية أن هنالك أربعة رئيسية جديرة بالاعتبار، ملاحظا مساوئها عاطفا النظر على الأفراد الذين يمثلونها في دورهم، حتى إذا ما وقفنا على أحوالهم كافة واتفقنا في من هو أفضلهم وأردؤهم، تمكنا من النظر في هل أن أفضلهم أسعدهم وأردأهم أشقاهم؟ ولما سألتك أن تصف لنظم قاطعك بوليمارخوس وأديمانتوس الكلام، فانتهجت في الحديث المنهج الذي أفضى بك إلى موقفك هذا.

سقراط: نعم الذاكرة ذاكرتك.

جلوكون: لنفعل إذن كما يفعل المتصارعون، حين يعودون إلى الوضع نفسه الذي بدأوا منه. وبما أني أتقدم إليك بالسؤال نفسه، فلتحاول أن تذكر لي الإجابة نفسها التي كنت ستقدمها عندئذ.

فقلت: سأفعل إذا استطعت.

فقال: إنني، من جانبي، أتوق إلى أن أسمع منك تحديد هذه الأنواع الأربعة التي كنت بصدد الحديث عنها.

فقلت: ليس من الصعب أن ألبي رغبتك، إذ أن للحكومات التي أقصدها أسماء معروفة، وها هي ذي. إن أولها هي الحكومة المشهورة في كريت وإسبرطة، وهي الحكومة التي يشيع الإعجاب بها. والثانية في الترتيب وفي المكانة، تسمى بالأوليجاركية، وهي حكومة فيها عيوب عديدة. وتليها حكومة هي عكس السابقة، وأعني بها الديمقراطية. وأخيراً حكومة الطغيان، التي يظن أنها حكومة مجيدة، والتي تتجاوز الأخريات جميعاً من حيث أنها الداء الرابع والأخير للمجتمع. فهل تعتقد أن للحكومات نوعاً آخر يمكن حسبانه نوعاً قائماً بذاته؟ هناك بالطبع حكومات الملكية الوراثية، وتلك التي يمكن شراء مناصب الحكم فيها[1]، غير أن هذه يمكن أن تندرج تحت تلك التي ذكرتها، ويوجد منها لدى الأجانب مثلما يوجد لدى اليونانيين.

(1) كان الحكم في إمارات «ثيساليا» وراثياً، كما ذكر أرسطو في كتاب السياسة أن الحكم في «قرطاجة» كان يشترى بالمال.

فقال: أجل، إننا نسمع بالفعل عن أنواع كثيرة غريبة.

فاستطردت قائلاً: ألا ترى أنه لا بد أن يكون هناك أنواع من الشخصيات بقدر ما يوجد من أنواع الحكومات؟ ذلك لأن أنواع الحكومات لا تنشأ «من السلاسل ومن الأحجار»[1] وإنما من غلبة المواطنين لهم طباع معينة، تجتذب معها المجتمع بأسره.

فقال: إن الدول كالمواطنين، لا تنشأ إلا على نحو ما تكون أخلاقهم.

– فإذا كانت هناك خمسة أنواع من الحكومات، فلا بد أن تكون هناك خمسة أنواع من تكوين الأفراد.

– هذا طبيعي.

– على أننا قد وصفنا من قبل الرجل الذي يطابق نظام الحكم الأرستقراطي، وقلنا عنه إنه خير وعادل بالمعنى الصحيح.

– لقد قلنا ذلك بالفعل.

– فعلينا الآن أن ننتقل إلى بحث الأنواع الدنيا، وهي المزاج المناضل الطموح، الذي يطابق دستور إسبرطة، ثم المزاج الأوليجاركي، والديمقراطي، والإرهابي، بهذا الترتيب، حتى إذا ما وضعنا الأظلم في مقابل الأعدل، أمكننا أن ندرك بدقة تأثير العدل الخالص والظلم المحض في سعادة الفرد وشقائه، فنقرر بناءً على ذلك إن كنا سنأخذ برأي ثراسيماخوس، فنتبع طريق الظلم، أو نسير وفقاً للحجة التي تقنعنا بإيثار العدالة[2].

فقال: هذا ما يتعين علينا أن نفعله قطعاً.

– وما دمنا قد بدأنا ببحث أخلاق الدول قبل أن نبحث أخلاق الأفراد، لأن هذا المنهج يزيد الموضوع وضوحاً، فالأفضل إذن أن نواصل السير في هذا الطريق، ونبحث أولاً في نظام الحكم الذي يسوده طابع الطموح، (والذي لا يوجد له اسم شائع، ومن ثم

---

(1) تعبير يوناني كان يسري مسرى الأمثال، وقد ورد في الإلياذة والأوديسية وبعض محاورات أفلاطون.

(2) وهي الحجة التي تتيح تلبية ما طلبه جلوكون وأديمانتوس في الكتاب الثاني من هذه المحاورة.

فسوف أطلق عليه اسم التيمقراطية أو التيماركية Timocracy or Timarchy[1]، ثم نضع في مقابلها الفرد المناظر لها. وبعد ذلك سننتقل إلى الأوليجاركية والفرد الأوليجاركي. ويلي ذلك اختبار للديمقراطية، نتنقل منه إلى الفرد الديمقراطي، ثم دولة الطغيان، وبعدها إلى النفس الطاغية، ونحاول أن ننتهي في المسألة التي نحن بصددها إلى رأي دقيق.

فقال: إن هذه الطريقة في بحث المسألة والحكم عليها مرضية تماماً.

- فلنحاول إذن أن نصف الطريق التي تنشأ بها التيمقراطية عن الأرستقراطية. أليس من الحقائق الواضحة أن كل تغيير سياسي يحدث نتيجة لوقوع خلافات داخلية بين أفراد الفئة الحاكمة ذاتها، وأن الوفاق لو ظل مستتباً بينهم لما أمكن أن يحدث أي تغيير مهما كانت ضآلة هذه الفئة؟[2]

- هذا صحيح.

- وإذن فخبرني يا جلوكون، كيف يمكن أن تتزعزع أركان دولتنا، وكيف يدب الشقاق بين الحراس والحكام، وفي داخل كل طائفة منهما؟ أتود أن نسأل الآلهة - كما فعل هوميروس - كيف دب الشقاق لأول مرة[3]، ونتخيل الآلهة تلهو وتتسلى على حسابنا، كما لو كنا أطفالاً، وتخاطبنا بلهجة حازمة مما لو كانت تتحدث حديثاً جدياً؟

- ماذا ستقول لنا؟

- ستقول شيئاً يقرب من هذا: إن من العسير أن تتزعزع أركان دولة كهذه. ولكن لما كان كل ما يكون معرضاً للفساد، فإن دستورك بدوره لن يدوم إلى الأبد، بل سيدب فيه الانحلال، وذلك على النحو الآتي: إن هناك فترات تتناوب فيها الخصوبة للنفس والجسم معاً، ليس فقط بالنسبة إلى النباتات التي تتغلغل جذورها في باطن الأرض، بل أيضاً بالنسبة إلى الحيوانات التي تعيش على سطح الأرض. وتتم تلك الفترات عندما تكتمل

(1) مأخوذة من كلمة timé أي الشرف والمجد.

(2) أكد أفلاطون هذا المبدأ من قبل، في الكتاب الخامس، 465.

(3) يشير أفلاطون هنا إلى مطلع إلياذة هوميروس.

دورة واحدة لكل نوع، وهي الدورة التي تكون قصيرة في الأنواع ذات الأعمار القصيرة، وطويلة في تلك التي تحيا طويلاً. ففيما يتعلق بأبناء جنسك، فإن الحكام الذين ربيتهم لقيادة الدولة لن يستطيعوا، بكل ما لديهم من مهارة وخبرة، أن يدركوا الأوقات الملائمة للخصوبة وللعقم، مهما استخدموا في ذلك أذهانهم وقدرتهم على الملاحظة. وهكذا تفوتهم اللحظة المناسبة، ويجيء اليوم الذي ينجبون فيه أطفالاً في غير الوقت المناسب. فلكي يولد مخلوق إلهي لا بد من فترة يمثلها عدد كامل[1]. أما في ميلاد الإنسان، فإن العدد الملائم هو أصغر عدد تتردد فيه مجموعات مربعة ومكعبة، مكونة ثلاث مسافات وأربعة حدود، فتصل في النهاية بكل طرق التشابه واللاتشابه، والزيادة والنقصان، إلى أن تكون بين كل أعداد المجموع اطراداً يمكن التعبير عنه بنسب صحيحة. فإذا ضرب أساسه الثلاثي، مقترناً به الرقم خمسة، ثلاث مرات في نفسه، لنتج عنه انسجامان، أحدهما مكون من عدد مربع ومائة مضروبة في نفسها، والآخر مكون من عوامل متساوية من جهة، وعوامل لا متساوية من جهة أخرى، أعني من مائة مربع للأوتار الصحيحة للعدد كل منها ينقص اثنين، ومن مائة مكعب لثلاثة[2].

ذلك العدد الهندسي هو الذي يتحكم في التوالد الصالح والفاسد. فإذا كان حراسنا يجهلون قانون التوالد هذا، وجمعوا بين شبان وشابات في غير الوقت المناسب، لنتج عن هذا التزاوج أطفال لا مواهب طبيعية ولا حظ لهم. ومن هؤلاء الأطفال سيختار الجيل الأقدم خيرهم لرئاسة الدولة، ولكنهم لما كانوا غير جديرين بها، فإنهم حالما يملكون سلطة آبائهم فسوف يبدأون في تجاهلنا، ولا يقدرون التهذيب العقلي تقديراً كافياً، ثم يمتد إهمالهم إلى التدريب البدني بدوره. وهكذا ينشأ جيل جديد أقل ثقافة وتهذيباً، يختار منه حكام أقل جدارة بمنصب الحراسة، ولا يستطيعون التمييز، ضمن من يولد فيهم، بين

(1) المقصود بالمخلوق الإلهي هو العالم المنظور، والعدد الكامل قد يكون عدد الأيام في «السنة الكبرى»، وهي الفترة اللازمة لعودة الأجرام السماوية إلى مواقعها النسبية مرة أخرى.

(2) هذا النص المعقد يتضمن مشكلة حسابية اختلفت عليها آراء الشراح، والجميع متفقون على أن أفلاطون لم يأخذها مأخذ الجد، وكل ما أراده منها هو أن يوضح مقدار الجهد والحرص الذي ينبغي أن يتوخاه الحكام من أجل تنظيم الحياة الاجتماعية لرعاياهم وضمان استمرار النسل السليم.

السلالات الذهبية والفضية والنحاسية والحديدية، وهي السلالات التي تحدث عنها هزيود[1]. فإذا ما اختلط الحديد بالفضة والنحاس بالذهب، نتج عن ذلك الخلط تشتت وتباين وتنافر يؤدي حتماً إلى العداوة والحرب. ذلك هو الأصل الذي ينبغي أن نعزو إليه الخلافات الداخلية، أينما ظهرت.

فقال: أجل سيكون في ذلك الرد الكافي على سؤالنا.

فأجبت: وكيف لا يكون كذلك، وقد صدر عن الآلهة ذاتها؟

فقال: وماذا قالت الآلهة بعد ذلك؟

– هذه الخلافات الداخلية، ما إن تظهر، حتى يتجه الطرفان في طريقين متعارضين. وهكذا يتجه جنس الحديد والنحاس إلى الربح، فيملكون الأرض والديار والذهب والفضة، بينما يميل جنس الذهب والفضة، الذي لا يطمع في الثروة لأن لديه منها الكفاية في طبيعته الباطنة، إلى الفضيلة، وإلى إبقاء الأمور على ما كانت عليه من قبل. وبعد عديد من المشاحنات والخلافات، يتفق الجميع على أن يتقاسموا الأراضي والبيوت ويتملكوها، ويستعبدون إخوانهم الذين كانوا ينظرون إليهم من قبل على أنهم رجال أحرار، وأصدقاء، والذين كانوا يرعونهم من قبل، ويعاملونهم معاملة العبيد والخدم، على حين أنهم يتفرغون هم أنفسهم للحرب وأحكام قبضتهم على الباقين.

فقال: إني لأؤمن بما تقول: فهكذا يبدأ التحول.

فقلت: حسناً، ألن تكون تلك الحكومة في موقع وسط بين الأرستقراطية والأوليجاركية؟

– بكل تأكيد.

– هذا إذن هو التغيير الذي يطرأ. ولكن ماذا يكون نظام الحكم الناجم عنه؟ أليس من الواضح أنه يحتفظ بشيء مما سبقه، ويستمد شيئاً من الأوليجاركية، ما دام في موقع وسط بين الاثنين، وإن يكن له مع ذلك خصائصه المميزة؟

– بلى.

(1) وقد أشار إليها أفلاطون في الكتاب الثالث، 413.

- فهو سيكون مشابهاً لنظام الحكم السابق في احترامه لسلطة الحكام، وعزوف المحاربين فيه عن الزراعة والصناعات اليدوية والأعمال التجارية، وتنظيم الوجبات المشتركة والعناية بالألعاب الرياضية والتدريبات الحربية.

- أجل.

- ومن جهة أخرى، فسوف تكون لهذا النظام صفاته الخاصة، وهي الخوف من تسليم مقاليد الحكم لأهل الحكمة، إذ لن يعود هؤلاء الحكماء مخلصين ثابتين على مبادئهم وإنما يميل ذلك النظام إلى النفوس البسيطة، المندفعة، المتجهة إلى الحرب أكثر من اتجاهها إلى السلم، ويركز جهوده على خدع الحرب ومناوراتها، ويجعل منها شغله الشاغل.

- أجل.

- مثل هؤلاء الرجال يكونون، في الوقت ذاته، ذوي نهم للمال، كما هي الحال في حكام الدول الأوليجاركية. فهم يقدسون الذهب والفضة أشد التقديس، غير أنهم يعبدونها سراً: ذلك لأن لديهم أقبية ومخابئ خاصة، يحفظون فيها كنوزهم بعيداً عن الأعين، كما أن لديهم بيوتاً يأوون إليها سراً، أشبه بالأوكار الخفية، التي ينفقون فيها عن سعة على النساء وعلى كل من يحلو لهم الإنفاق عليه.

- هذا صحيح كل الصحة.

- كذلك فإنهم مقترون في أموالهم، لأنهم حريصون أشد الحرص على الأموال التي لا يستطيعون اقتناءها علناً، ولكنهم في الوقت ذاته مبذرون في أموال الآخرين، حتى يرضوا شهواتهم. وهم يمارسون ملذاتهم سراً، محاولين أن يتهربوا من القانون، كما يتهرب الأطفال من أعين أبيهم. ذلك لأنهم قد تربوا في ظل الإرهاب لا الإقناع، وهم قد أهملوا الملكة الحقيقية، ملكة الديالكتيك والفلسفة، وآثروا تدريب البدن على تهذيب الروح.

فقال: الحق إن نوع الحكومة الذي وصفته إنما هو خليط من الخير والشر.

فقلت: إنه خليط بالفعل. ولكن له صفة بارزة حقاً، يستمدها من سيادة القوة الغضبية فيه - تلك هي صفة الطموح وشهوة التفوق.

- بكل تأكيد.

- ذلك إذن هو أصل هذا النوع من الحكومة، وتلك صفاته. وأنا لم أعرض هنا من هذا الموضوع إلا خطوطه العامة، دون تفاصيله الكاملة، إذ أن الخطوط العامة كافية لكي تضع أمامنا النماذج الكاملة للأشخاص العادلين والظالمين، ولأن عرض طبيعة كل نوع من أنواع الحكومة وخصائصه بالتفصيل، دون إغفال أي منها، هو أمر يقتضي بحثاً لا نهاية له.

- هذا صحيح.

- والآن، فما هو نوع الشخص المطابق لنظام الحكم هذا؟ وكيف ينشأ، وما صفاته؟

فقال أديمانتوس: إني لأتصوره قريب الشبه، إلى حدٍّ ما، من صديقنا جلوكون، وذلك على الأقل فيما يتميز به من طموح[1].

فقلت: ربما كان هذا صحيحاً بالنسبة إلى هذه الصفة، غير أن هناك نواحي أخرى يختلف فيها عنه كثيراً.

- وما هي؟

فأجبت: إنه بالضرورة أكثر اعتداداً بنفسه وأقل ثقافة، وإن لم يكن عدواً للثقافة. وهو يحسن الاستماع، ولكنه لا يجيد التحدث. ولا بد أن يكون مثل هذا الرجل صارماً في معاملته للعبيد، إذ أنه لا يترفع عنهم كما يفعل ذوو الثقافة العالية، وإن يكن مع ذلك لطيف المعشر مع الأحرار من الناس، شديد الخضوع للحكام، وهو في طموحه للسلطة لا يستند إلى فصاحته أو أية صفة مماثلة لها، بل يستند إلى غزواته في الحرب، ومواهبه العسكرية التي اكتسبها بفضل ميله إلى الرياضة البدنية والصيد.

فقال: هذه بالفعل هي الطباع التي تطابق هذا النوع من الحكومة.

فاستطردت قائلاً: مثل هذا الرجل قد يحتقر الثروة في شبابه، ولكنه يزداد بها تعلقاً كلما تقدمت به السن، لأن نفسه تنطوي على بذور التقتير، ولأن فضيلته ليست خالصة، إذ أنه يفتقر إلى أفضل ضمان يعصمه في حياته[2].

(1) يلاحظ أن سقراط قد أشار من قبل، إلى ميل جلوكن إلى نظم الحِكَم السائدة في إسبرطة وكريت.
(2) في هذه الفقرة، مع الفقرة السابقة، تصوير دقيق للشخصية الإسبرطية من وجهة نظر الأثينيين.

فقال أديمانتوس: وما هو هذا الضمان؟

فأجبت: الفلسفة، مقترنة بتهذيب الروح. فإذا استقرت هذه في النفس، كانت خير عاصم لفضيلة المرء طوال حياته.

فقال: هذا صحيح.

- تلك إذن صورة الشاب الطموح الذي ينعكس في طبيعته نظام الحكم التيمقراطي.

- بالضبط.

- والآن، سأحاول أن أوضح كيف تسير حياة مثل هذا الشاب، إنه قد يكون ابناً لرجل فاضل، يعيش في دولة أسيء حكمها، فيعزف عن المناصب ومظاهر التكريم فيها، لأنه يؤثر أن يتنازل عن حقه بدلاً من أن يخوض المعارك في سبيل الوصول إلى منصب، أو يضطر إلى الدخول في منازعات قانونية.

فسأل أديمانتوس: فكيف تتشكل طبيعة الابن إذن؟

فقلت: إنها تتشكل أولاً من خلال أحاديث أمه، حين تشكو من أن أباه لم يحتل مكانه بين أصحاب المناصب، مما ينقص من قدرها بين النساء الأخريات. كما أنها تراه لا يعبأ بجمع المال إلا قليلاً، ويعجز عن الدخول في معارك كلامية ومواجهة الإهانات، سواء أكان ذلك في المجالس العامة أم في المحاكم. ثم إنها تراه دائماً لا يفكر إلا في ذاته، ولا يعاملها إلا معاملة غير المكترث. كل هذا يبعث في نفسها السخط، فتنبئه بأن أباه ليس رجلاً بالمعنى الصحيح، وبأنه متهاون إلى حد الإفراط، وتلقي على مسامعه عديداً من هذه الصفات، التي يحب أمثالها من النساء أن يرددنها في هذه الحالات.

فقال: هذا صحيح، فهذه الشكاوى العديدة لا تأتي إلا منهن.

- وإنك لتعلم أيضاً أن الخدم، الذين يفترض أنهم متعلقون بالأسرة، يخاطبون الابن سراً على النحو نفسه في بعض الأحيان. فإذا وجدوا الأب مسامحاً مع شخص ألحق به الضرر، أو تهرب من سداد دَيْنه عليه، فإنهم يحضون الابن على الانتقام من هؤلاء عندما يشب، بحيث يكون له من الرجولة ما لم يكن لأبيه. وعندما يغادر الابن بيته،

يستمع إلى الأقوال نفسها، ويرى أن من يقصرون اهتمامهم على شؤونهم الخاصة يعدون حمقى ويحتقَرون بين مواطنيهم، على حين أن أولئك الذين يزجون بأنفسهم في شؤون الغير يمجدون ويمتدحون. عندما يرى الشاب كل ذلك، ويستمع من جهة أخرى إلى أحاديث أبيه، ويرى عن كثب طريقة حياة الأب، ويقارنها بطريقة حياة الآخرين، فإنه يشعر بأن الاتجاهين يتنازعانه. فهناك من جهة أبوه، الذي يتعهد الملكة العاقلة في نفسه وينميها، وهناك من جهة أخرى أولئك الذين يتملقون الملكتين الأخريين: ملكته الانفعالية وملكته الشهوية. ولما لم يكن بطبعه شريراً، وإنما اختلط به رفاق السوء فحسب، فإنه يتخذ طريقاً وسطاً بين الجانبين اللذين يتجاذبانه، وينقاد لسيطرة الملكة الوسطى الانفعالية، ويغدو رجلاً متكبراً متعلقاً بمظاهر التشريف.

فقال: يبدو لي أنك قد صورت تكوين شخصيته أدق تصوير.

فأضفت: وبهذا نكون قد انتهينا من الكلام عن النوع الثاني من الحكومة، وعن النوع الثاني من الأشخاص.

- أجل.

الأليجاركية

- فهل ننتقل الآن، كما يقول أيسخولوس، إلى «رجل آخر، يطابق دولة أخرى؟»[1] أم أن الأفضل أن نتأمل الدولة أولاً، حتى نلتزم الترتيب نفسه الذي اتبعناه؟

- هذا بالفعل ما ينبغي عمله.

- أعتقد أن النوع الذي يلي نوع الحكومة السابقة هو الأليجاركية.

فسأل: أي نوع من نظم الحكم تكون الأليجاركية؟

فأجبت: إنها ذلك النوع القائم على الثروة، والذي يحكم فيه الأغنياء دون أن يشاركهم الفقراء في السلطة على الإطلاق.

(1) الإشارة هنا إلى وصف الأبطال الذين ظهروا أمام أبواب مدينة طيبة في مسرحية أيسخولوس «سبعة ضد طيبة».

- لقد فهمت.

- ألا ينبغي أن نوضح أولا كيف يتم الانتقال من التيموقراطية إلى الأليجاركية؟

- بلى.

- الحق أن الأعمى ذاته ليدرك كيف يتم هذا الانتقال.

- كيف؟

- إن تكديس الذهب في مخابئ سرية لدى الأفراد هو الذي يقضي على النوع السابق من الحكومة. ذلك لأن الأفراد يبحثون عن أوجه جديدة لإنفاق أموالهم فيها، فيبدأون في تطويع القانون لأغراضهم، وينتهي بهم الأمر، هم ونساؤهم، إلى الخروج نهائيا على القانون.

- هذا أمر لابد أن يحدث.

- ولما كان كل ينظر إلى جاره بعين الحسد، فإن المنافسة تدب بين السواد الأعظم من الشعب، فيصبحون جشعين للمال.

- هذا معقول.

- وعلى ذلك فإنهم في سعيهم إلى المزيد من الثروة، يقل تقديرهم للفضيلة بقدر ما يزداد تقديرهم للمال. أليس بين الفضيلة والثروة ذلك الفارق الذي يجعل إحداهما تنخفض كلما ارتفعت الأخرى إذا وضعتا على كفتي ميزان؟

- بلى.

- فإذا كرمت الثروة والأثرياء في دولة ما، قل تكريم الفضيلة والفضلاء فيها حتماً.

- هذا ضروري.

- وعندما يكرم المرء شيئاً، يكرس نفسه له. أما إذا حط من قدره فإنه يتخلى عنه.

- إنه لكذلك.

- وهكذا ينتهي الأمر بالمواطنين، بعد أن كانوا طموحين إلى التشريف غيورين عليه، إلى أن يصبحوا جشعين للمال والربح، فيتملقون الثري، ويعجبون به، ويصعدون به إلى منصة الحكم، بينما يحتقرون الفقير.

- هذا صحيح.

- وعندئذ يسنون قانوناً يحدد شروط الامتياز في الأليجاركية، فيفرضون حداً من الثروة يزاد كلما كانت الأليجاركية أقوى، وينخفض كلما كانت أضعف، ويحرمون من أداء المهام العامة كل من لا تسمح لهم ثروتهم ببلوغ هذا الحد المعلوم. وهم ينفذون هذه الإجراءات بالقوة المسلحة، إن لم يكونوا قد فرضوا من قبل دستورهم هذا بالإرهاب.

- هذا صحيح كل الصحة.

- تلك إذن، على وجه التقريب، الطريقة التي تنشأ بها الأليجاركية.

فقال: أجل، ولكن ما خصائص هذا النظام، وما هي النقائص التي نعيبها عليه؟

فأجبت: إن أولها هو هذا المبدأ ذاته. فلنتصور ما يمكن أن يحدث لو كنا نختار ربابنة السفن لقيادتها على أساس ثروتهم، ونستبعد الفقراء على الرغم مما قد يكون لهم من تفوق في هذا المضمار.

- إن الرحلة عندئذ تنتهي إلى كارثة.

- ألن يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى كل قيادة أخرى؟

- أعتقد ذلك.

- أتستثني من ذلك قيادة الدولة، أم أنك تدرجها ضمن الأخريات؟

فقال: إني لأدرجها ضمنها، بل قبلها كلها، ما دامت هي أصعب القيادات وأهمها.

- فتلك إذن أول نقيصة كبيرة للأليجاركية.

- إنها لكذلك.

- وإليك نقيصة أخرى لا تقل شأناً عن السابقة.

- وما هي؟

- إنه لا مفر لهذه الدولة من أن تفقد وحدتها، وتغدو دولتين لا واحدة: دولة للأغنياء، ودولة للفقراء، وهما دولتان تعيشان على الأرض نفسها وتتآمر كل منهما على الأخرى بلا انقطاع.

فقال: إن هذه النقيصة ليست بالتأكيد أقل شأناً من السابقة.

- وهناك صفة أخرى تعيبها، هي عجز هذه الدولة عن شن أية حرب. ذلك لأنها مضطرة إما إلى تسليح الشعب، وعندئذ ستخشاه أكثر ما تخشى الأعداء، وإما أنها إذا لم تسلحه، فسوف يجد أفرادها في المعركة أنهم قلة (أليجاركيون) بحق، فضلاً عن أن تقتيرهم يحول بينهم وبين الإنفاق على الحرب.

- هذه صفة لا تشرف بالفعل.

- وهل يكون من المستحب أن يقوم نفس الأشخاص بمهام متباينة على النحو الذي حملنا عليه من قبل، أعني أن يقوموا في الوقت نفسه بأعمال الزراعة والتجارة والحرب معاً؟

- هذا ليس مستحباً على الإطلاق.

- وها هو ذا عيب آخر قد يكون أكبر عيوب الأليجاركية، وقد تكون الأليجاركية أول ما يصاب به من الأنظمة.

- وما هو؟

- هو السماح للمرء ببيع كل ما يمتلك، وصول غيره على كل ممتلكاته، ثم يظل المرء بعد ذلك عقيماً في الدولة بعد أن لم يعد جزءً منها: فلا هو بالتاجر ولا بالصانع ولا بالجندي ولا بالفارس، بل تصبح صفته الوحيدة هي انه فقير معدم.

- أجل، إن هذا شر يظهر أول ما يظهر في الأليجاركية.

- إن هذه الدولة، على الأقل، لا تحول دون وقوعه على الإطلاق، وإلا لما وصل الثراء بالبعض إلى حد الإفراط، والفقر بالبعض الآخر إلى حد العدم التام.

- هذا صحيح.

- فلنتأمل أيضاً المسألة الآتية: ماذا كان حال هذا الفقير في أيامه الأولى، عندما كان ثرياً؟ أكان في إنفاقه لأمواله يؤدي للدولة خدمات أكبر في الأغراض التي ذكرتها منذ برهة؟ لقد كان يبدو واحداً من الحكام، ولكنه في واقع الأمر لم يكن كذلك، ولم يكن حاكماً ولا محكوماً، وإنما كان مبدداً لثروة الدولة فحسب.

فقال: هذا صحيح. فقد كان يبدو حاكماً، ولكنه في واقع الأمر لم يكن إلا مبدداً.

فاستطردت قائلاً: ألا نقول عن هذا الرجل إنه أشبه بذكر النحل، وأن بيته أشبه بخلية النحل، حيث يكون هو وباء الخلية، مثلما أنه وبال على الدولة؟

فأجاب: بالتأكيد يا سقراط.

– ولكن الله قد خلق ذكور النحل التي تسير على قديمها من نوعين: فمنها ما له لدغة أليمة، ومنها ما ليس له لدغة على الإطلاق[1]. ففي المجتمع ينتهي الأمر بذكور النحل التي لا تلدغ إلى أن يكونوا متسولين في شيخوختهم. أما ذوو اللدغة فمنهم تأتي كل طبقة الأشرار.

– هذا صحيح كل الصحة.

– فمن الواضح إذن أنه في أي مجتمع يوجد فيه متسولون لا بد أن يوجد إلى جوارهم لصوص ونشالون وسارقو معابد وأشرار من كل نوع.

– هذا واضح.

– حسناً، ألا تجد في الدولة الأليجاركية متسولين؟

فقال: إن كل من فيها تقريباً متسولون، فيما عدا الحكام.

– ففي وسعنا إذن أن نفترض أن فيها كثيراً من ذكور النحل اللاذعة، وهم المجرمون الذين تحرص الحكومة على قمعهم بالقوة؟

– نستطيع أن نفترض ذلك بالتأكيد.

– فمن الواجب إذن أن نعزو وجود هؤلاء الأشرار إلى الجهل، وإلى سوء التربية، وإلى نوع الحكومة الفاسد.

(1) تعيش ذكور النحل في الخلية التي تصنعها «الفعلة» أو النحل العامل. ويقول أرسطو في كتاب «تاريخ الحيوان» إن من هذا النحل ما يتجه إلى اللدغ، وإن لم تكن لديه القدرة على ذلك، ومنه ما يتجه إلى السرقة وإفساد عمل «الفعلة»، وهذا النوع يقتل أو يطرد من الخلية.

- أجل.

- ذلك إذن هو طابع الحكومة الأليجاركية، وتلك هي الرذائل التي نصادفها فيها، وربما كان فيها ما هو أكثر منها.

- ربما.

فاستطرد قائلاً: ها نحن أولاء قد انتهينا من الكلام عن ذلكم النوع من الحكومة المسمى بالأليجاركية، حيث تكون الثروة هي المؤهل للحكم. فلنبحث الآن في طبيعة الرجل الذي يناظر مثل هذا الدستور، وفي الطريقة التي تتكون بها شخصيته.

فقال: أجل، لنبحث هذا الأمر.

- ألن يتم الانتقال من الشخص التيمقراطي إلى الشخص الأليجاركي على هذا النحو؟

- على أي نحو؟

- عندما يكون للرجل التيمقراطي ابن، فإن هذا يقلد في أول الأمر أباه ويحذو حذوه. ولكنه يرى فجأة أن أباه قد انشق على الدولة، وكأنه سفينة اصطدمت بصخرة متخفية تحت الماء، ويرى أباه وقد بدد كل ما يملك، وبعد أن كان يحتل منصباً رفيعاً أو مركزاً قيادياً في الجيش، يساق إلى المحاكمة بناءً على تحريض الواشين، ويحكم عليه بالموت أو بالنفي أو بالحرمان من حقوق المواطن ومصادرة أمواله.

- هذا ما قد يحدث بالفعل.

- عندما يرى الابن كل هذه المصائب، التي يشعر هو ذاته بآثارها، فإن الخوف يتملكه، ولا بد أنه سيبادر إلى التخلي عن روح الطموح والكبرياء التي كانت تسيطر من قبل على قلبه. وحين يذله الفقر، فإنه يتجه إلى القيام بعمل مربح، ويتمكن بالعمل الشاق والتقتير والتوفير رويداً رويداً، من جمع ثروة خاصة به. فهلا تظن أن شخصاً كهذا خليق بأن يعلي في نفسه مكانة الجشع والطمع، ويجعل لهما عرشاً في قلبه، وكأنهما فيه ملك عظيم بتاجه وصولجانه؟

- بكل تأكيد.

- أما الحكمة والشجاعة، ففي اعتقادي أنه سيهبط بهما إلى الحضيض ويضعهما تحت أقدام هذا الملك، كلاً على أحد الجانبين، ويقصر عليهما على خدمة هذا الملك كما لو كانا من عبيده، فيرغم الحكمة على ألا تسعى إلا إلى الوسائل التي يمكنه بها تنمية ثروته، ولا تحسب حساباً إلا لها، ويرغم الشجاعة على ألا تعجب إلا بالمال ولا تمجد إلا إياه، ولا تهفو إلى شيء سوى امتلاك المزيد من الثروة، وبلوغ الوسائل التي تعينها على ذلك.

فقال: الحق إنه ما من طريق أسرع ولا أيقن من هذا الطريق لتحويل الفتى الطموح إلى شخص محب للمال.

- ألا يكون هذا الرجل أليجاركياً إذن؟

- إن الأمر المؤكد، على الأقل، هو أن النوع الذي تطور منه يناظر الدستور الذي نشأت منه الأليجاركية.

- فلنبحث إذن فيما إذا كان مشابهاً لها.

- حسناً.

- ألا يماثلها أولاً في تقديره المفرط للمال؟

- بلا جدال.

- ثم إنه يماثلها في ميله إلى التقتير والعمل. فهو لا يرضي إلا رغباته الطبيعية الضرورية، ولا ينفق ماله في أي غرض سواها، ويكبت كل رغباته الأخرى، على أساس أنها لا تفيده في شيء.

- هذا صحيح.

- ثم إنه شخص مقتر، يعرف كيف يجلب المال من كل مصدر، ولا يفكر إلا في تكديسه، وهو النوع نفسه من الناس الذي يحظى بإعجاب العامة. ألن يكون هذا الرجل صورة مطابقة للحكومة التي أوضحنا صفاتها؟

فقال: إنني مقتنع بذلك، إذ أن المال يفضل كل شيء عنده، وكذلك عند هذه الحكومة.

– وعلة ذلك في نظري هو أن مثل هذا الرجل لم يفكر في ثقافة العقل أبداً.

فقال: أعتقد ذلك، وإلا لما وضع أعمى[1] على رأس جوقة رغباته، ولما مجده فوق الجميع.

– هذا قول مصيب. ولكن هناك مسألة أخرى. إن افتقاره إلى الثقافة يولد في نفسه رغبات أشبه برغبات ذكور النحل الذين شبهناهم بالشحاذين أو المجرمين، وإن كان حرصه الطبيعي على مصالحه يجعله يكبت هذه الرغبات.

– هذا صحيح.

– فهل تعلم إلى أين ينبغي أن نتجه بأنظارنا إذا شئنا أن نكشف عن مواطن الشر في رغباته؟

– أين؟

– علينا أن نتجه بأنظارنا إليه وهو يقوم بأية مهمة تكون لديه فيها فرصة لخيانة الأمانة دون أن يخشى عاقبة، كما في حالة توليه الوصاية على يتامى.

– هذا حق.

– عندئذ يتضح لنا أنه في المهام الأخرى، التي يكتسب فيها لنفسه سمعة طيبة بما يتظاهر به من عدالة، إنما يقمع رغباته بأن يفرض على نفسه الاعتدال فرضاً. فالرغبات الوضيعة موجودة لديه بالفعل، وهو لا يحد منها لأنه مقتنع عقلياً بأن من الشر إشباعها، وإنما هو يفعل ذلك مرغماً وخاشياً، لأنه يرتعد حرصاً على ما لديه من ثروة.

فقال: هذا أمر مؤكد.

– ولكن الحق يا صديقي أنه عندما يكون الأمر متعلقاً بالإنفاق من مال الغير، فإنك ستلمس لدى مثل هؤلاء الناس تلك الرغبات التي تتصف بها ذكور النحل.

– أجل، بالتأكيد.

---

(1) المقصود هو الإله بلوتوس Plutus إله المال، كما يصور في إحدى مسرحيات أرستوفان.

- وإذن فمثل هذا الرجل سيكون في شقاق داخلي مع ذاته، ولن يكون شخصاً واحداً، وإنما هو ممزق في اتجاهين. ومع ذلك فإذا تضاربت رغبته فيما بينها، فإن الخيرة منها هي التي تنتصر في الغالب على الشريرة.

- هذا صحيح.

- ومن هنا فإن له، على ما أعتقد، مظهراً أرفع من الكثيرين غيره، ولكنه يفتقر تماماً إلى الفضيلة الحقة التي تكون في توافق النفس وانسجامها.

- أعتقد ذلك.

- وفضلاً عن هذا، فإن تقتيره هذا يضعف من قدرته على التنافس في سبيل أي مجد في الدولة، أو أي امتياز آخر. فهو لا يود أن ينفق من ماله من أجل مثل هذا التكريم، إذ أنه يخشى أن يوقظ رغباته في الإنفاق وأن يستدعيها إلى نجدته، لتساعده في الانتصار على منافسيه. وهكذا فإنه، تمشياً منه مع طبيعته الأليجاركية، لا يحارب إلا بقدر ضئيل من قواه، ومن هنا كان هو المهزوم عادة، ولكن مع احتفاظه بثروته.

- هذا صحيح.

فسألت: أيظل لدينا بعد ذلك أدنى شك في أن هذا الرجل المقتصد، المحب للمال، شبيه كل الشبه بالدولة الأليجاركية؟

فقال: ليس في هذا شك على الإطلاق.

الديمقراطية والرجل الديمقراطي

- أعتقد أن علينا ألآن أن نبحث في الديمقراطية. فلنتأمل أصلها وطبيعتها، ثم ندرس طبيعة الرجل الديمقراطي، حتى نصدر حكمنا عليه.

فقال: إننا على هذا النحو نكون قد سرنا في طريقنا المرسوم.

فاستطردت قائلاً: ألا يتم الانتقال من الأليجاركية إلى الديمقراطية على النحو الآتي؟ إن هذا الانتقال ينجم عن الجشع المفرط في الغاية التي تستهدفها الأليجاركية، وأعني بها السعي إلى تحصيل أكبر قدر ممكن من الثراء.

- وكيف ذلك؟

- إن أولئك الذين يحكمون في هذا النظام، لما كانوا يدينون بسلطتهم إلى الثروات الكبيرة التي يمتلكونها، فإنهم يأبون أن يصدروا من القوانين ما يحد من إسراف الشبان، ومن تبديدهم لثرواتهم وجلب الخراب على أنفسهم. ذلك لأنهم يريدون أن يحصلوا لأنفسهم على ثروات هؤلاء المبددين بعد إقراضهم قروضاً فاحشة حتى يزدادوا هم ثراءً وسلطاناً.

- هذا مؤكد.

- على أن من الواضح للوهلة الأولى أن المواطنين في أية دولة لا يمكنهم أن يمجدوا الثراء وأن يتسموا في الوقت ذاته بالاعتدال وضبط النفس. فمن الواجب إذن أن يضحوا بأحدهما.

- هذا واضح بالفعل.

- وهكذا يحدث أحياناً في الدول الأليجاركية أن يدفع الحكام، بغفلتهم وبتركهم الحبل على الغارب للإسراف، رجالاً صالحين إلى الفقر والعوز.

- هذا ما يحدث فعلاً.

- على أن هؤلاء يظلون مقيمين في الدولة وقد ملأ الفراغ حياتهم، وكأنهم ذكور نحل قادرة على اللدغ، مزودة بالأسلحة، وإن يكن بعضهم غارقاً في ديونه، وبعضهم الآخر قد فقد حقوق المواطنين، وغير هؤلاء وأولئك قد وقع في المحنتين معاً. ولما كان الحقد يملأ نفوسهم، فإنهم يتآمرون على أولئك الذين اقتنوا ثروتهم، وعلى بقية المواطنين، وتهفو نفوسهم إلى الثورة.

- هذا صحيح.

- ومع ذلك، فإن أولئك المرابين يسيرون في طريقهم لا يلوون على شيء، ولا يبدو عليهم أنهم شاعرون بضحاياهم. وهكذا يعدون مخالبهم - أعني ثروتهم - لينشبوها في أية ضحية جديدة لا تأخذ حذرها منهم. وعلى هذا النحو يستعيدون أموالهم أضعافاً مضاعفة، وفي الوقت ذاته يزيدون من الفقراء وذكور النحل العاطلين في الدولة.

- أجل، لا بد أن يتضاعف عدد هؤلاء بالفعل.

- وهكذا تستشري نيران الشر، دون أن يحاولوا إخمادها باتباع الطريقة التي تحدثت عنها، وهي منع الرعايا من التصرف في أموالهم كما يهوون، ولا باتباع الطريقة الأخرى التي تلي هذه في فعاليتها.

- وما هي؟

- هي سن قانون يرغم المواطنين على توخي الأمانة في معاملاتهم. ذلك لأنه لو وضعت قاعدة عامة توجب أن تتم الاتفاقات الاختيارية على القروض على مسؤولية المدين ذاته، فإن هذا الحرص الشديد على الثروة سيقل لدى المواطنين، وسوف تخف في الدولة تلك الشرور التي تحدثنا عنها منذ برهة.

- أجل، بالتأكيد.

فاستطردت قائلاً: أما في الأحوال الراهنة، فإن الحكام، لكل الأسباب التي ذكرتها، يقودون مواطنيهم إلى هذه المحنة. أما بالنسبة إلى الحكام أنفسهم وأبنائهم، فإنا نجد الصغار يتهالكون على لذاتهم وعلى حياة الدعة والفراغ المادي والمعنوي، وتزداد طبيعتهم رخاوة ونفوسهم عجزاً عن مقاومة اللذة وتحمل الألم.

- لا يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك.

- وأما الآباء الذين يهملون كل شيء ما خلا المال، فإنهم لا يسعون إلى الفضيلة أكثر مما يسعى إليها الفقراء.

- كلا، بالتأكيد.

- فإذا حدث في مثل هذه الظروف أن تقابل الحكام والمحكومون في صعيد واحد، سواء أكان ذلك في رحلة أم في مسيرة أخرى، وسواء أكانوا في حملة بحرية، أم في معركة برية، فإن الفرصة تتاح لهم عندئذ لكي يرقب بعضهم البعض وهم في لحظة الخطر. وعندئذ لن يستطيع الأغنياء أن يحتقروا الفقراء، بل إن الذي يحدث في أغلب الأحيان، حين يقف فقير هزيل لفحته الشمس المحرقة، في ساحة الوغى إلى جانب غني ترعرع في

الظلال الوارفة، وتراكم على جسده الشحم الزائد، فلهثت أنفاسه وبدت عليه مظاهر العجز، فلا بد أنه قائل لنفسه إن هؤلاء الناس لم يصبحوا أثرياء إلا لأن الفقراء جبناء، فإذا اجتمع الفقراء معاً في خفية عن أعين الباقين، فسوف يقولون لأنفسهم، دون شك، إن هؤلاء الناس لا يصلحون لشيء، بل إنهم جميعاً تحت رحمتنا.

– لا شك أن هذا سيكون تفكيرهم.

– وكما أنه يكفي الجسم العليل أن يصدم صدمة خفيفة من الخارج حتى يتملكه المرض، بل إن الأمراض قد تداهمه دون سبب خارجي، نتيجة لاختلال باطن فحسب، فكذلك نجد هذه الدولة، التي تعاني اعتلالاً مماثلاً، تغدو، لأتفه الأسباب، فريسة المرض والحرب الداخلية، في الوقت الذي يستنجد فيه كل فريق بمعونة من الخارج[1]، قد تكون دولة أليجاركية أخرى، أو دولة ديمقراطية، بل إن الخلاف قد ينشب أحياناً دون أية معونة خارجية.

– أجل، بالتأكيد.

– وتظهر الديمقراطية إذا انتصر الفقراء على أعدائهم، فيعتقلون بعضهم، وينفون البعض الآخر، ويقتسمون مع الباقين أمور الحكومة والرئاسة بالتساوي: بل إن الحكام في هذا النوع من الدولة غالباً ما يختارون بالقرعة.

فقال: هذه بالفعل هي الطريقة التي تظهر بها الديمقراطية: إما بحد السيف، وإما لأن الخوف يدفع الفريق الآخر إلى الانسحاب.

فاستطردت قائلاً: فما هي إذ طبيعة حياة هؤلاء الناس، وما هو نوع الحكومة لديهم؟ ذلك لأن من الواضح أن معرفة نظامها يلقي ضوءً على النوع الديمقراطي من الناس.

فقال: هذا واضح.

– أليس من الصحيح أولاً أن المرء في مثل هذه الدولة يكون حراً، وأن الحرية تسود الجميع، فيصرح لكل فرد بحرية الكلام وبأن يفعل ما يشاء؟

(1) كان هذا النمط من الاستعانة بالدول الخارجية مألوفاً في الانقلابات السياسية اليونانية.

- هذا على الأقل ما يقال.

- ولكن حيثما تسود الحرية، فمن الواضح أن في وسع كل شخص أن ينظم طريقته في الحياة كيفما شاء.

- هذا واضح.

- وعلى ذلك فستجد في هذا النوع من الحكومة تبايناً بين الأفراد يفوق ما تجده في أية حكومة أخرى.

- بلا شك.

- وهكذا يبدو هذا الدستور كما لو كان خير الدساتير كلها: إذ أن هذه الحكومة أشبه برداء مرصع مختلف الألوان، وفيها يحتشد أناس من شتى الطبائع. وهكذا تبدو هذه الحكومة أفضل نظام ممكن في نظر الكثيرين، تماماً كما يعجب الأطفال والنساء برداء موشى مختلفة ألوانه.

- هذا صحيح.

- فإذا كنا نبحث عن دستور، فهنا أفضل مكان نجد فيه ما نريد.

- لماذا؟

- لأن هذه الحكومة، بفضل الحرية التي تسودها، تشتمل على كل أنواع الدساتير، ويبدو أنه ما على المرء إذا كان ينشد نظاماً من نظم الحكم - كما فعلنا نحن - إلا أن يتوجه إلى دولة ديمقراطية ليختار منها النظام الذي يروقه: فهي سوق للدساتير يتسنى للمرء فيه أن ينتقي الأنموذج الذي يفضله.

- إنه سيجد فيها بالفعل نماذج متعددة.

- وفي مثل هذا النظام لا يكون المرء مرغماً على تولي أمور الحكم في الدولة حتى لو كان قادراً على الاضطلاع بها، إن لم يكن راغباً في ذلك، ولا يكون مضطراً إلى الحرب إذا حارب الآخرون، ولا إلى المحافظة على السلام إذا حافظ عليه الآخرون، ما لم يكن يريد السلام بالفعل. ومن جهة أخرى ففي وسعه أن يرأس ويحكم إذا شاء هواه ذلك، حتى لو كان القانون يأبى عليه كل رئاسة أو حكم. أليس هذا نظاماً يبدو رائعاً بحق لأول وهلة؟

فقال: أجل، إنه ليبدو كذلك بالفعل.

- أليس التهاون مع بعض المحكوم عليهم أمراً رائعاً بدوره؟ ألم ترَ من قبل، في دولة كهذه، رجالاً حكم عليهم بالموت أو بالنفي لا ينفذ فيهم هذا الحكم، بل يجوبون البلاد علناً ويمرحون فيها كأنهم أشباح لا يعبأ بها أو يراها أحد؟

- بلى، لقد رأيت من ذلك الكثير.

- ولكن هذا التهاون، وهذا التساهل المفرط، وهذا الاحتقار للمبادئ التي أبدينا من قبل احتراماً شديداً لها، حين رسمنا خطة مدينتنا، وضمنها المبدأ القائل إن المرء، ما لم تكن له طبيعة خارقة للمألوف، لا يمكن أن يغدو شخصاً صالحاً ما لم يعتد الأمور الصالحة منذ نعومة أظفاره، وما لم ينصرف إلى الدراسات الصالحة - كل هذه القواعد تطؤها الديمقراطية بأقدامها، ولا تقيم وزناً للطريقة التي نشأ بها السياسي قبل أن يحكم الدولة، وإنما تغدق مظاهر الشرف على كل من يزعم على الملأ أنه صديق الشعب.

- إنها لحكومة رائعة حقاً!

فقلت: تلك بعض مزايا الديمقراطية. فهي كما ترى حكومة رائعة، حافلة بالفوضى ومظاهر التنوع، تقوم على المساواة بين المتساوين وغير المتساوين معاً.

فقال: هذا بالفعل أمر معروف عنها جيداً.

فاستطردت قائلاً: فلنتأمل الآن ماذا يكون الفرد المناظر لذلك، أم ترى أن الأجدر بنا أن نبدأ بالبحث عن الطريق التي ينشأ بها، مثلما فعلنا في نظام الحكومة؟

- هذا أفضل.

- إنه ينشأ على النحو الآتي: فهو ابن الأليجاركي المقتر الذي تربى خاضعاً لتوجيه أبيه ولمشاعره.

- هذا ممكن.

- وهو كأبيه يسيطر بالقوة على شهوات اللذة التي يستشعرها في ذاته، والتي تجره إلى الإنفاق، ولا تعود عليه بالربح، والتي تسمى بحق رغبات غير ضرورية.

- هذا واضح.

فاستطردت قائلاً: أتود أن نوضح مناقشتنا بأن نبدأ بتحديد الرغبات الضرورية والرغبات غير الضرورية؟[1]

فأجاب: إني لأود ذلك.

- ألا يصح إطلاق اسم الرغبات الضرورية على تلك التي لا يكون في وسعنا رفضها، وتلك التي يفيدنا إرضاؤها؟ ذلك لأن هذين النوعين من الرغبات قد فرضتهما علينا الطبيعة، أليس كذلك؟

- أجل.

- فمن الصواب إذن أن نضفي عليهما صفة الضرورة.

- هذا صحيح.

- أما تلك التي يستطيع المرء التخلص منها، إذا تدرب على ذلك منذ حداثته، والتي لا يجلب إشباعها أي خير، بل يجلب شراً في الغالب، فإننا إذا أطلقنا عليها اسم الرغبات غير الضرورية، كانت تسميتنا منطبقة عليها، أليس كذلك؟

- أجل.

- فلنتأمل الآن مثالاً لكل من النوعين، لنكوِّن عنهما فكرة عامة.

- هذا ما ينبغي عمله.

- إن الرغبة في الأكل، بقدر ما يكون الأكل ضرورياً للصحة ولصيانة البدن، أعني في الخبز البسيط، واللحم هي رغبة ضرورية، أليس كذلك؟

- أعتقد ذلك.

(1) هذا التصنيف للرغبات ضروري لأن الأليجاركية الديمقراطية والطغيان هي نظم حكم ترجع إلى غلبة واحدة من الرغبات الآتية: (أ) الضرورية، (ب) غير الضرورية، (ج) الخارجة على القانون (أو الفوضوية).

- أجل.

- فالرغبة في أكل الخبز ضرورية لسببين: لأن إشباعها مفيد، ولأنها لازمة للحياة.

- أما اللحم فهو ضروري أيضاً، ولكن لسبب واحد، هو أنه يفيد في صيانة الجسم.

- بالتأكيد.

- أما الرغبة التي تتجاوز هذين، أعني الرغبة في أطعمة أكثر تعقيداً من تلك التي تحدثنا عنها، فمن الواجب أن تعد غير ضرورية. ذلك لأن معظم الناس يستطيعون قمعها لو بدأوا التدريب على ذلك منذ حداثتهم، ولو تعلموا ذلك. كما أنها تضر بالجسم مثلما تضر بالنفس وبالعقل والاتزان.

- هذا صحيح كل الصحة.

- ألا نقول أيضاً عن هذه الرغبات أنها مبددة، بينما الأولى رغبات مربحة، لأنها تساعدنا على العمل؟

- بلا شك.

- ومثل هذا يصح أيضاً على رغبات الحب وغيرها؟

- أجل.

- وعلى ذلك، فإننا عندما تحدثنا منذ قليل عن ذكر النحل، كنا نعني ذلك النوع من الناس، الذي ينقاد لملاذه ورغباته، والذي تتحكم فيه الرغبات غير الضرورية، بينما الرجل الذي تتحكم فيه الرغبات الضرورية وحدها هو الأليجاركي المقتر.

- بلا شك.

فاستطردت قائلاً: والآن، فلنعد إلى البحث في الطريقة التي يمكن أن يتحول بها الشخص الأليجاركي إلى ديمقراطي. يبدو لي أن هذا التحول يتم، عموماً، على النحو الآتي.

- كيف؟

- عندما يتذوق شاب تربى على الجهل والتقتير، كما قلنا الآن، العسل الذي يتذوقه ذكر النحل، ويألف هذه المخلوقات النشيطة الضارة، التي تعرف كيف تجلب لذات

متعددة، من كل نوع وكل صنف، عندئذ يبدأ تكوينه الأليجاركي الباطن في التحول إلى الديمقراطية.

– لا مفر من ذلك.

– ومثلما تغيرت الدولة عندما تلقى أحد الخصوم فيها من الخارج معونة حلفاء ينتمون إلى طائفته، فكذلك يتغير الشاب إذا ما تلقى أحد نوعي الرغبات الكامنة فيه من الخارج معونة من مجموعة الانفعالات التي تنتمي إلى الفئة نفسها.

– هذا مؤكد.

– فإذا ما أتى حليف لنجدة الجانب الأليجاركي فيه، سواء أكان ذلك الحليف أباه، أو غيره من أقربائه، حين يعاتبونه ويلومونه، فعندئذ يتكون فيه حزبان متعارضان، يدب بينهما الصراع في داخله.

– لا بد أن يكون الأمر كذلك.

– وهناك حالات يستسلم فيها الجانب الديمقراطي للأليجاركي، وتقمع فيه رغبات معينة، وتستبعد أخرى، بفضل بقية من الحياء ظلت في نفس الشاب، وبذلك يعود النظام مستتباً فيه.

فقال: هذا بالفعل ما يحدث أحياناً.

– ولكن قد يحدث أيضاً بعد استبعاد هذه الرغبات أن تنمو رغبات أخرى من نفس النوع سراً، وتكثر وتقوى، لأن الوالد لم يحسن تربية ولده.

– قد يحدث الأمر على هذا النحو بالفعل.

– عندئذ تقوده هذه الرغبات إلى الاتصال سراً برفاقه القدامى، فتتكاثر نتيجة لصحبتهم.

– هذا طبيعي.

– وفي النهاية تستولي على القلعة التي تكمن فيها نفس هذا الشاب، بعد أن يتبين لها أن نفسه لا يحميها أي حارس من المعرفة ومن المبادئ الصحيحة والأفكار السليمة، التي هي خير ما يحمي العقل عند المقربين لدى الآلهة.

فقال: إنها لكذلك بالفعل.

- وعندئذ فلا شك أن قواعد وآراء باطلة كذابة تهاجمها وتحتل مواقعها.

- هذا أمر لا مفر منه.

- وهكذا يعود إلى رفاقه الذين يرتشفون رحيق الملذات ويقيم بينهم علناً، فإذا ما أرسل أهله إمدادات لمساعدة الجزء المقتر الكامن في نفسه، فإن الأدعياء الذين استولوا على القلعة الملكية يوصدون الأبواب في وجهها، ويأبون الاستماع حتى إلى النصائح الأبوية التي يوجهها إليهم أصدقاؤهم. وهكذا تنتصر هذه المبادئ الزائفة في المعركة، وتنظر إلى التواضع على أنه غفلة، فتقصيه وتطرده شر طردة، وتعد الاعتدال جبناً، فتحمل عليه، وتقضي على التعقل والحكمة في الإنفاق، إذ تحكم عليها بأنها جلافة ووضاعة، وتؤيدها في كل هذا بطانة أخرى من الرغبات الزائفة.

- هذا صحيح.

- فإذا ما أتمت إفراغ نفس الشاب الذي تحكمه وإخلاءها من هذه الفضائل، وكأنها تطهره لكي يغدو على استعداد لتلقي الأسرار العليا[1]، لا يتبقى أماما إلا أن تأتي بصفات الوقاحة والفوضى والتبذير والغرور في موكب صاخب حافل، كللت فيه رؤوسها بالغار، وأحاطت بها حاشية كبيرة، وعلت من حولها أناشيد المدح التي تضفي عليها أجمل الأسماء: فتسمى الوقاحة تربية رفيعة، والفوضى حرية، والتبديد كرماً، والغرور رجولة. أليس هذا وصفاً معقولاً للطريقة التي يتحول بها شاب نشأ على إرضاء الرغبات الضرورية، إلا إطلاق العنان للذات الضارة غير الضرورية؟

فأجاب: أجل، وإنه لوصف حي بحق.

- ومنذ ذلك الحين يحيا حية يكرس فيها من المال والجهد والوقت للرغبات غير الضرورية بقدر ما يكرس للرغبات الضرورية. فإن شاء حسن حظه ألا يتطرف في هذه

---

(1) يشير أفلاطون بذلك إلى الطقوس التي كانت تمارس في الأسرار الأليوزية، حيث كان السالكون يطهرون في البحر لتصفو نفوسهم.

الفوضى، وإذا خفت حدة الثورة بمضي الزمن، فإنه قد يسمح بعودة بعض الفضائل المنفية، ولا يستسلم تماماً للقوى التي قهرتها، وعندئذ فربما أقام بين لذاته نوعاً من التوازن، تاركاً زمام نفسه لأول ما يعرض لها من رغبات، وكأنه يعهد إلى المصادفات باختيار من يتحكم فيه، حتى إذا روى منها ظمأه، استسلم لغيرها، فلا يقف في وجه واحدة منها، بل يعاملها كلها على قدم المساواة.

- هذا صحيح.

فاستطردت قائلاً: أما الفكر والحقيقة، فإنه يصدهما ولا يترك لهما في قلعته أي منفذ. فإن قيل له إن بعض اللذات تصدر عن رغبات طيبة نبيلة، بينما تصدر الأخرى عن رغبات شريرة، وأن من الواجب رعاية الأولى وتمجيدها، وقمع الثانية وكبتها، فإنه يجيب على كل ذلك بإشارة عدم اكتراث، ويؤكد أنهم جميعاً سواء، وأن لكل منهم نفس القيمة.

- أجل، إن هذه هي طريقة مثل هذا الشخص في السلوك.

فاستطردت قائلاً: وهكذا يقضي كل يوم من أيامه في الخضوع للرغبة التي تعرض له: فهو في يوم يثمل على أنغام الموسيقى، وفي يوم آخر يقتصر على شرب الماء ويحاول في غذائه أن يفقد شيئاً من وزنه. وهو تارة يدرب نفسه تدريباً رياضياً عنيفاً، وتارة أخرى يركن إلى الخمول ولا يفعل شيئاً. وربما انصرف أحياناً إلى التفكير الفلسفي، ولكنه في معظم الأحيان يشارك في سياسة الدولة، فيقول ويفعل كل ما يطرأ بذهنه. وهو في وقت ما قد يعجب برجال الحرب فيفعل ما يفعلون، وفي يوم آخر قد يزين له خياله أن يحاكي رجال الأعمال، فيحذو بالفعل حذوهم. وعلى الإجمال فهو لا يعرف في سلوكه نظاماً ولا قانوناً، وإنما يعد هذه الحياة مرحة، حرة سعيدة، فلا يفكر يوماً في تغييرها.

فقال: هذا أفضل وصف لمن كان شعاره هو الحرية والمساواة!

فاستطردت قائلاً: لقد بينت أيضاً أنه يجمع في ذاته التنوع نفسه والتباين الذي تتسم به الدولة الديمقراطية، وأن حياته متعددة الألوان كذلك الدستور الجامع بين كل الأضداد. ومن هنا كان لهذا النمط من الحياة معجبون كثيرون من الرجال والنساء معاً.

- هذا صحيح.

- هذا الرجل إذن هو المقابل للنظام الديمقراطي، فلنسمه إذن ديمقراطياً.

نستطيع أن نفعل ذلك.

الطغيان والطاغية

فاستأنفت: والآن، بقي أمامنا أبدع نماذج الحكم وخير طبائع الناس، أعني الطغيان والطاغية.

فقال: تماماً.

- فلنتأمل، أيها الصديق، كيف ينشأ الطغيان. من الواضح أنه ينشأ في الأصل من الديمقراطية.

- أجل.

- فهل يحدث الانتقال من الديمقراطية إلى الطغيان بالطريقة نفسها التي يتم بها الانتقال من الأليجاركية إلى الديمقراطية؟

- على أي نحو؟

- إن الغاية التي اختطتها الأليجاركية لنفسها، والتي كانت هي دعامتها، هي الثراء المفرط، أليس كذلك؟

- أجل.

- كما أن آفة الأليجاركية هي الجشع للمال، وتجاهل ما عدا ذلك من الأمور.

فقال: هذا صحيح.

- فهل للديمقراطية أيضاً غايتها، التي إذا تطرفت في التطلع إليها كان في ذلك آفتها؟

- أية غاية تعني؟

فأجبت: أعني الحرية. فهم في النظام الديمقراطي يقولون لك إن أثمن ما تعتز به الدولة هو الحرية، ومن هنا قيل إنها هي الدولة الوحيدة التي يمكن أن يحيا فيها شخص وُلد حراً.

فقال: أجل، إن هذا قول يتردد كثيراً.

- وإذن فقد كنت أود أن أقول إن الرغبة المفرطة في تحقيق هذه الغاية، وتجاهل كل ما عداها، قد تؤدي إلى تغيير هذا النظام والمطالبة بالطغيان.

- وكيف ذلك؟

- عندما يكون للدولة الديمقراطية الظامئة إلى الحرية زعماء فاسدون، لا يتوازنون عن إرواء ظمئها هذا بكؤوس مترعة من خمر الحرية، فإن حكامها إن لم يكونوا من اللين بحيث يمنحونها من الحرية ما تشاء، يتهمون بأنهم أليجاركيون أشرار، وينالهم العقاب.

- هذا ما يحدث بالفعل.

- فإذا ما وجد من المواطنين من يطيعون القوانين لصادفوا من الجميع سخرية، ولعوملوا معاملة الأذلاء المنقادين. أما الحكام الذين يسلكون كالمحكومين، والمحكومون الذي يسلكون كالحكام، فأولئك هم الذين يمدحون ويبجلون في الأوساط الخاصة والعامة. ألا يكون من المحتم أن تمتد روح الحرية، في مثل هذه الدولة، إلى آخر مداها؟

- هذا أمر لا مفر منه.

- ثم تتغلغل هذه الروح تدريجياً داخل البيوت، حتى ينتهي الأمر بأن تنتقل عدوى الفوضى إلى الحيوانات ذاتها.

- ماذا تعني؟

فأجبت: أعني أن الأب يعتاد أن يعامل أبناءه على أنهم نظراء له، فيخشاهم، والأبناء يتساوون مع أبيهم فلا يعودون يحملون له احتراماً ولا رهبة، لأنهم يريدون تأكيد حريتهم. ويغدو العبد مساوياً للمواطن، والمواطن مساوياً للعبد، والأجنبي الدخيل مساوياً لهما معاً.

- هكذا تسير الأمور حقاً.

فاستطردت قائلاً: ولنضف إلى هذه الشرور، نقائص أخرى أقل أهمية: ففي مثل هذه الدولة يخشى الأستاذ تلاميذه ويتملقهم، ويسخر التلاميذ من أستاذهم، ومن المشرفين

عليهم. وعلى الإجمال فإن الصغار يقفون على قدم المساواة مع الكبار، وينازعونهم في الأقوال والأفعال. أما الكبار، فإنهم، رغبةً منهم في إرضاء الصغار، يشاركونهم لهوهم ومرحهم، ويقلدونهم حتى لا يظهروا بمظهر التسلط والاستبداد.

- هذا صحيح كل الصحة.

فاستطردت قائلاً: على أن أقصى ما تصل إليه الحرية من تطرف في مثل هذه الدولة، هي أن يغدو العبيد من الرجال والنساء الذين يشترون بالمال متساوين في حريتهم مع ملاكهم الذي اشتروهم[1]. ولقد كنت موشكاً أن أنسى الكلام عن مدى سيادة المساواة والحرية في علاقات الرجال والنساء.

فقال: حسناً، لننطق بـ «الكلمة التي تتردد على أطراف ألسنتنا»، على حد تعبير أيسخولوس.

فقلت: بالطبع، وهذا حقاً ما كنت بسبيل أن أفعله. فالواقع أن الحيوانات المستأنسة تتمتع في الديمقراطية بحرية تفوق كثيراً تلك التي تتمتع بها في أي نظام آخر، وهو أمر لن يصدقه المرء حتى يشاهده بنفسه. ففيها تكون الكلاب ذاتها مشابهة لأسيادها، كما يقول المثل، وفيها ترى الخيول والحمير وقد انتقلت إليها عادة السير في الطرقات سيراً طليقاً، شأنها شأن الأحرار من البشر، فتصدم من المارة من لا يفسحون لها الطريق. وهكذا يكاد كل شيء يتفجر حرية.

فقال: الحق أن ما ترويه قد خطر بذهني بالفعل، إذ أنني ما ذهبت قط إلى الريف إلا وحدث لي ذلك.

فاستطردت قائلاً: إنك لتدرك إذن إلى أي حد يكون لهذه الشرور المتراكمة عواقب وخيمة: ذلك لأنها تجعل المواطنين من الحساسية بحيث يثورون ويغضبون إذا شعروا

---

(1) كان العبيد في أثينا يتمتعون بحرية نسبية تفوق تلك التي كانوا يتمتعون بها في سائر مدن اليونان. ولنلاحظ جيداً أن أفلاطون يحمل بشدة على هذا النوع من الحرية، مؤكداً أنه أسوأ مظاهر الديمقراطية.

بأقل بادرة من بوادر الضغط، وينتهي بهم الأمر إلى احتقار القوانين المسطورة وغير المسطورة، حتى لا يكون لهم سيد على الإطلاق.

- أجل، إني لأعلم ذلك حق العلم.

- تلك إذن يا صديقي العزيز، البداية الرائعة المجيدة التي ينبثق منها الطغيان، إن لم أكن مخطئاً في رأيي.

- إنها لمجيدة حقاً، ولكن ما الذي يحدث بعد ذلك؟

- إن الداء نفسه الذي أصاب الأليجاركية وأودى بها، يتفشى هنا أيضاً، وينتشر بمزيد من القوة، نظراً إلى الفوضى السائدة، فيجلب على الدولة الديمقراطية العبودية والذل. ذلك لأن من المؤكد أن التطرف يؤدي في كل الأحوال إلى رد فعل عنيف مضاد، سواء أكان ذلك في الطقس، وفي النباتات، وفي الحيوانات، وفي أنواع الحكومات بوجه خاص.

- هذا طبيعي.

- فالتطرف في الحرية لا يمكن أن يؤدي إلا إلى التطرف في العبودية، سواء في الفرد وفي الدولة.

- هذا طبيعي.

فاستطردت قائلاً: وهكذا تنشأ الحكومة الاستبدادية بطريقة طبيعية من الحكومة الديمقراطية، أي أن الحرية المتطرفة تولد أكمل وأفظع أنواع الطغيان.

- هذا معقول.

- ولكني أظن أن هذا ليس ما سألتني عنه، وإنما كان سؤالك عن ذلك الداء الذي ينتاب الديمقراطية والأليجاركية، معاً، فيؤدي بهما إلى العبودية.

فأجاب: هذا صحيح.

- إن هذا الداء في رأيي هو تلك الفئة من الرجال المتطرفين المتلافين، الذين يتحكم الأشجع منهم في الأجبن، فهؤلاء الرجال هم الذين شبهناهم بذكور النحل التي تلدغ، على حين أن الجبناء هم النحل الذي لا يلدغ.

- وإنه لتشبيه صحيح.

- ففي كل مجتمع تظهر فيه هاتان الفئتان من الناس، يسود الاضطراب بسببهما، مثلما يسود الاضطراب في البدن بسبب البلغم والمرارة. وعلى ذلك فإن من واجب المشرع الحكيم، كالطبيب الماهر، أن يرقبانهما عن بُعد، كما يفعل النحال الخبير، من أجل منع ظهورهما، فإن أخفقوا في ذلك، كان عليهم أن يقضوا عليهم هم وخلاياهم على وجه السرعة.

فهتف: هذا ما ينبغي عمله حقاً.

- وإذن، فلكي ندرك مشكلتنا بمزيد من الوضوح، دعنا نتصور أن الدولة الديمقراطية منقسمة إلى طبقات ثلاث، كما هي بالفعل. الأولى هي تلك الفئة التي أباحت لنفسه من الأمور ما أباحته لنفسها نظيرتها في الأليجاركية.

- هذا صحيح.

- غير أنها في الديمقراطية أقوى بكثير منها في الأليجاركية.

- لماذا؟

- لأنها في الأليجاركية مهملة ضعيفة، ما دامت محتقرة منبوذة. أما في الديمقراطية فإنها تكاد تكون هي وحدها القوة الحاكمة. فالنشيطون من أفرادها يتولون الخطابة وإدارة الأعمال، أما الباقون فيجلسون في الساحات، ويطغى تصفيقهم على كل صوت معارض. وهكذا فإن كل أمور الدولة الديمقراطية تقريباً تترك في أيدي هذه الفئة من الناس.

- هذا صحيح كل الصحة.

- وتلي هذه فئة أخرى تنفصل دائماً عن المجموع.

- وما هي؟

- إن الجميع لما كانوا يسعون إلى الثروة، فإن أكثر الناس نظاماً يغدون أكثرهم ثراءً.

- هذا طبيعي.

- ومن هؤلاء تستطيع ذكور النحل أن تستخلص كثيراً من العسل بسهولة كبرى.

فقال: بالتأكيد، فهم لا يستطيعون أن يستخلصوا شيئاً ممن لا يملكون إلا القليل.

– هؤلاء إذن هم الذين يطلق عليهم اسم «الأغنياء» وعليهم تتغذى ذكور النحل.

– إنهم كذلك بالفعل.

– أما الطبقة الثالثة، فهي الشعب، وهي تشمل العُمّال اليدويين. والذين لا يملكون إلا القليل، ولا يهتمون بالسياسة كثيراً. وهذه الطبقة هي أكبر الطبقات في الديمقراطية، وهي أقواها إذا تجمعت واتحدت.

فقال: إنها لكذلك. ولكنها لا تميل أبداً إلى التجمع، ما لم يقدم إليها قدر من العسل[1].

– إنها بالفعل تحصل على نصيب منه، وذلك عندما يأخذ الحكام الثروة من الأغنياء ويوزعونها على الشعب، مع الاحتفاظ لأنفسهم بنصيب الأسد.

– هكذا يتم التوزيع بالفعل.

– وهكذا يضطر أولئك الأغنياء الذين انتزعت منهم أموالهم إلى الدفاع عن أنفسهم، فيتوجهون بالكلام إلى الشعب في المجالس العامة، ويستخدمون كل ما في مكنتهم من الوسائل.

– بلا شك.

– وقد يتهمهم خصومهم بأنهم يتآمرون على الشعب، وبأنهم أليجاركيون، حتى لو لم تكن لديهم نوايا ثورية.

– بالتأكيد.

– ولكنهم في نهاية الأمر عندما يرون الشعب يحاول إيذاءهم، لا عن سوء قصد، بل عن جهل وانخداع بأقوال من يوقعون بهم، فإنهم عندئذ يغدون أليجاركيين بالفعل،

(1) أدخل بركليس نظام دفع مبالغ بسيطة للفقراء لكي يحضروا المحاكم ويقوموا فيها بدور المحلفين. وبعد الحرب البلوبنيزية أصبح المواطنون يتقاضون أجوراً عن حضور المجلس النيابي.

سواء أكان ذلك طواعية أم كرهاً. إن هذا شيء لا يملكون له دفعاً، وما هو إلا السم الذي تنفثه لدغة النحل الذي تحدثنا عنه.

- هذا عين الصواب.

- وهكذا يتبادل الناس الاتهامات والشكاوى والخلافات.

- بالتأكيد.

- أما الشعب، فإن من عادته دائماً أن يختار شخصاً يفضله ويجعل منه نصيراً وقائداً له، ويضفي عليه قوة متزايدة وسلطاناً هائلاً.

- إن هذه عادته بالفعل.

فاستطردت قائلاً: فمن الواضح إذن أنه في كل مرة يظهر فيها طاغية، يكون الأصل الذي يظهر منه هو هذا النصير، لا أي شخص غيره.

- هذا واضح كل الوضوح.

- فكيف يبدأ نصير الشعب في التحول إلى طاغية؟ ألا يكون ذلك حين يبدأ نصير الشعب في السلوك على النحو الذي ترويه أسطورة معبد زوس اللوقي في أركاديا؟

- وما الذي تقوله هذه الأسطورة؟

- إنها تقول إن المرء إذا ما ذاق قطعة من لحم الإنسا، ممتزجة بلحم قرابين مقدسة أخرى، فإنه يتحول حتماً إلى ذئب. ألم تسمع بهذه القصة أبداً؟

- بلى.

- وبالمثل فإن زعيم الشعب عندما يجد نفسه سيداً مطاعاً، لا يجد غضاضة في سفك دماء أهله. فهو يسوقهم إلى المحاكمة بتهم باطلة - وهي طريقة مألوفة لدى هذه الفئة من الناس - ويقتلهم ظلماً وعدواناً ويذوق بلسان وفم دنسين دماء أهله، ويشردهم ويقتلهم، ويصدر وعوداً زائفة عن الديون، ويعيد توزيع الأرض. عندئذ، ألا يكون من المحتمل، بل من ضرورات القدر، أن ينتهي الأمر بمثل هذا الرجل أما إلى الهلاك على أيدي أعدائه، وإما إلى أن يصبح طاغية ويتحول إلى ذئب؟

- إن تلك ضرورة محتومة.

فاستطردت قائلاً: هذا إذن هو الزعيم الذي يثير المتاعب في وجه أصحاب الثروة.

- أجل.

- فإذا ما حدث أن أبعد في منفى، ثم عاد رغم أنف أعدائه، ألا يرجع وقد اكتمل طغيانه؟

- بالتأكيد.

- فإذا أخفق هؤلاء الأعداء في إبعاده وفي إهلاكه بالإيقاع بينه وبين الشعب،ألا يتآمرون على قتله غيلة؟

فقال: هذا ما يحدث عادة.

- وهنا تأتي اللحظة التي يطالب فيها الطاغية بإنشاء حرس ضخم، وهو المطلب الذي يلجأ إليه كل من وصلوا إلى هذا الحد من الاستبداد، ويتذرعون في تقديمه بحجة المحافظة على نصير الشعب مراعاة لمصلحة الشعب ذاته.

- أجل.

- ولا شك أن الشعب سيلبي هذا الطلب،إذ أنه لا يخشى إلا على نصيره، على حين أنه مطمئن على نفسه كل الاطمئنان.

- هذا صحيح.

- وعلى ذلك، فإن كان هناك رجل ثري يتهم في الوقت ذاته بأنه من أعداء الشعب، ورأى الأمور تصل إلى هذا الحد، فإنه سيتبع النصيحة التي قالت بها النبوءة لكرويسوس:

«سيهرب طوال طريق هرموس الوعر بلا توانٍ، ولا يخشى أن يوصف بأنه جبان»[1].

فقال: لا أظن أنه ستكون لديه الفرصة لكي يخشى هذا الاتهام مرة أخرى!

- أجل، فإن قبض عليه أثناء فراره، فلا شك في أنه سيقتل.

(1) المقصود هنا هو الطريق لموازي لنهر هرموس.

- بالتأكيد.

- أما نصير الشعب هذا، فمن الواضح أننا لا يمكننا أن نقول عنه «إنه يملأ بجسمه الضخم مساحة هائلة»[1]، بل إنه على عكس ذلك، حين يهزم أعداءه العديدين، يمسك بدفة الحكم، ويتحول من نصير إلى طاغية.

- لا بد أن ينتهي إلى هذا.

فاستطردت قائلاً: فلنتأمل الآن سعادة الرجل والدولة التي يظهر فيها إنسان من هذا النوع.

فقال: أجل، لنفعل ذلك.

فقلت: أليس صحيحاً أنه في الأيام الأولى، وفي مبدأ الأمر، لا يلقى كل من يصادفه إلا بالابتسام والتحية، ويستنكر كل طغيان، ويجزل الوعود للخاصة والعامة، ويعفي من الديون ويوزع الأرض على الشعب وعلى مؤيديه، ويتصنع الطيبة والود مع الجميع؟

- هذا ضروري.

- ولكن عندما يتم له التخلص من أعدائه الخارجيين، بالتفاوض مع بعضهم، وقهر البعض الآخر، وعندما يأمن هذا الجانب، فإنه لا يكف أولاً عن إشعال الحرب تلو الأخرى حتى يشعر الشعب بحاجته إلى قائد.

- هذا معقول.

- وكذلك حتى يضطر المواطنون الذين أفقرتهم الضرائب إلى الانشغال بكسب رزقهم اليومي، بدلاً من أن يتآمروا عليه.

- هذا واضح.

- وفضلاً عن ذلك، فإنه إذا ما شك في أن لبعض الناس من حرية التفكير ما يجعلهم يأبون الخضوع لسيطرته، فإنه يجد في الحرب ذريعة للقضاء عليهم، بأن يضعهم تحت رحمة الأعداء. لهذه الأسباب كلها كان الطاغية دائماً مضطراً إلى إشعال نيران الحرب.

---

(1) هوميروس: الإلياذة، 16-776.

- هذا ضروري.

- غير أن مثل هذا المسلك لن يكسبه إلا كراهية متزايدة من مواطنيه.

- هذه نتيجة ضرورية.

- ولا بد أن يوجد من بين أولئك الذين أعانوه على تولي الحكم، والذين أصبحوا من ذوي السلطان والنفوذ، فئة من الشجعان الذين يعبرون عن آرائهم بصراحة أمامه وفيما بينهم، وينتقدون ما يقوم به من تصرفات.

- هذا جائز.

- فلا بد إذن أن يقضي الطاغية على كل هؤلاء، إن شاء أن يظل صاحب السلطان، بحيث لا يترك في النهاية شخصاً ذا قيمة سواء بين أصدقائه وبين أعدائه.

- هذا واضح.

- وإذن فلا بد له من إبصار حاد لكي يرى كل من توافر لديه قدر من الشجاعة أو عزة النفس أو الذكاء أو الثروة، وهكذا يشاء طالعه أن يظل طوعاً أو كرهاً في حرب دائمة مع الجميع، وأن ينصب لهم الشراك، حتى يطهر الدولة منهم.

فقال: ويا لها من طريقة في التطهير!

فأجبت: أجل، إنها عكس طريقة الأطباء. فهؤلاء يخلصون الجسم مما هو ضار فيه ويتركون ما هو نافع، أما هو فيفعل عكس ذلك.

- يبدو لي أن هذا أمر لا مفر منه، إن شاء أن يحتفظ بسلطانه.

فاستطردت قائلاً: وهكذا يجد صاحبنا هذا نفسه أمام إحدى خصلتين، كلتاهما أمرّ من الأخرى: فإما أن يعيش مع أناس معظمهم محتقرون، وهم في الوقت نفسه يكرهونه، وإما ألا يعيش على الإطلاق.

- إن هذا اختيار لا مفر منه حقاً.

- ولكن تصرفاته هذه كلما أثارت في نفوس مواطنيه مزيداً من الكراهية، ازدادت حاجته إلى حرس أكبر عدداً وأشد إخلاصاً.

- بالتأكيد.

- ولكن من هم هؤلاء الحراس المخلصون؟ ومن أين يأتي بهم؟

فأجاب: إنهم سيتقاطرون عليه تلقاء أنفسهم، بأعداد كبيرة، إذا ما دفع لهم أجراً كافياً.

فهتفت: إنك تعني بذلك جماعة أخرى من النحل الأجنبي الذي يأتي من كل مكان؟

فقال: لقد فهمت مقصدي.

- ولكن، ألن يوجد في بلده ذاته..

- ماذا؟

- أن ينتزع العبيد من أسيادهم، ويحررهم ليجندهم ويتخذ منهم حرساً خاصاً؟

فأجاب: بالتأكيد، إذ أنه لن يجد حراساً أشد منهم إخلاصاً.

فاستطردت قائلاً: يا له من موقف رائع ذلك الذي تضع فيه الطاغية، حين لا تجعل له من أصدقاء ورجال يثق فيهم إلا هؤلاء، بعد أن تخلص من أولئك الذين كانوا يحيطون به من قبل!

- ومع ذلك، فإنه لن يجد لهذا الغرض سواهم.

- إن المعجبين به لن يتجاوزوا أولئك الرفاق، وجماعة المواطنين الجدد، أما المواطنون الشرفاء، فإنهم يمقتونه وينفرون منه.

- وكيف لا يفعلون ذلك؟

- والواقع أن الناس على حق في إطرائهم للمأساة بوجه عام، على أساس أنها تعلم الحكمة، وفي إطرائهم بوجه خاص ليوريبيدس، أستاذ هذا الفن.

- لماذا؟

- لأنه هو الذي أدلى بهذه الحكمة، التي صدرت عن تفكير عميق نفاذ: وهي أن «الطغاة يكتسبون الحكمة بفضل صحبتهم للحكماء»[1]. ولا شك أنه كان يقصد بكلمة «الحكماء» أولئك الذين يرتبط الطاغية بهم.

فأضاف: إنه أيضاً يمتدح الطغيان فيقول إنه يقرب بين الناس وبين الآلهة[2]. فضلاً عن عديد من صفات المديح الأخرى التي صاغها هو ومن على شاكلته من الشعراء.

فاستطردت قائلاً: وعلى ذلك، فإن شعراء المأساة، لما كانوا حكماء حقاً، فإنهم سوف يلتمسون لنا عذراً، ولكل حكومة مشابهة لحكومتنا، حين نأبى أن نقبلهم في دولتنا، ما داموا يمتدحون الطغيان.

فقال: أعتقد أنهم سيطوفون البلاد واحدة تلو الأخرى، فيجمعون الجماهير، ويستأجرون أصحاب الأصوات الجميلة المقنعة، لكي يغروا الجماهير على الأخذ بدستور استبدادي أو ديمقراطي.

- هذا صحيح.

- وهم فضلاً عن ذلك يتلقون الأموال والمكافآت على خدماتهم هذه من الطغاة بوجه خاص، كما هو منتظر، وكذلك من الديمقراطيات في المرتبة الثانية. غير أنهم كلما ارتقوا إلى حكومات أرفع، تدهورت سمعتهم وكأنهم متسابقون انقطعت أنفاسهم فعجزوا عن متابعة السباق.

- هذا عين الصواب.

فقلت: غير أننا قد انحرفنا في هذا كله عن الموضوع، فلنعد إلى معسكر الطاغية، ولنرَ كيف يطعم هذا الحرس القوي العديد، الذي تتنوع عناصره وتتغير على الدوام.

---

(1) من الواضح أن أفلاطون يسخر هنا من يوروبيدس ومن الشعراء التراجيديين كلهم، ومع ذلك فالبيت المقتبس لم يكن ليوريبيدس، وإنما لسوفوكليس. ومن الواضح أن البيت منتزع من سياقه، ومن ثم لا ينبغي أن يحاسب عليه مؤلفه، لا سيما وهو شاعر وليس كاتباً سياسياً.

(2) يوريبيدس (الطرواديات 1169).

فقال: لا شك أنه لو كان في الدولة كنوز مقدسة فسوف ينهبها كما سينهب أموال ضحاياه. وما دامت هذه الأموال تفي بمصروفاته، فإنه سيخفف عن مواطنيه عبء الضرائب التي يدفعونها.

– فماذا يكون الأمر لو نضب هذا النبع؟

– من الجلي أنه سيعيش، هو ورفاقه وبطانته وعشيقاته، من ثروة أبيه.

فقلت: لقد فهمت: إنك تعني أن على الشعب الذي أنجب الطاغية أن يطعمه هو وحاشيته.

– أجل، لا مفر من ذلك.

فقلت: ولكن ما الذي يحدث إذا غضب الشعب وقال إنه لا يليق بابن في زهرة العمر أن يحيا عالة على أبيه، وأن الابن هو الذي ينبغي أن يعول أباه، وأن هذا الأب لم ينجبه ولم يربه ليرى نفسه عبداً لعبيد ابنه حين يشب، أو لكي يظل يطعمه هو وعبيده وتلك الحثالة التي تحيط به لكي يخلصه، عندما يتولى قيادته، من الأغنياء ومن أولئك الذين يسميهم المجتمع بالطبقة العليا؟ ولنفرض أن الشعب قد طلب منه مغادرة الدولة هو وحاشيته، مثلما يطرد الأب من بيته ابناً عاقاً ومعه رفاقه الأشرار، فما الذي يحدث عندئذ؟

فهتف: إن الشعب سيدرك عندئذ بحق مدى الحماقة التي ارتكبها حين أنجب مثل هذا المخلوق ورعاه وربّاه، حتى أصبح هذا المخلوق أقوى من أن يستطيع أن يطرده.

فأجبت: أتقول إن الطاغية يجرؤ على الوقوف في وجه أبيه، وعلى ضربه إن لم يستسلم لأوامره؟

– إنه ليفعل ذلك حقاً، بعد أن يجرده من سلاحه.

فاستطردت قائلاً: وعلى ذلك، فالطاغية قاتل لأبيه، وهو ابن عاق لا يرحم شيخوخة أبويه. وهذا في الحق هو الطغيان الذي لا يمكن أن يختلف عليه اثنان. وهكذا فإن الشعب يستجير، كما يقول المثل، من الرمضاء بالنار، إذ أن خوفه من الوقوع تحت

سطوة الأحرار يجعله يقع تحت سطوة العبيد! وهكذا تتحول الحرية المتطرفة الهوجاء إلى أقسى وأمرّ أنواع العبودية، وأعني بها الخضوع للعبيد.

فقال: هذا بالفعل ما يحدث.

فاستطردت قائلاً: فهل نكون قد تخلينا عن التواضع إذا قلنا إننا قد أوضحنا بجلاء كيف يتم الانتقال من الديمقراطية إلى الطغيان، وحددنا طبيعة حكومة الطغيان؟

فقال: الحق أننا قد أوضحنا ذلك بما فيه الكفاية.

الكتاب التاسع

حكم الطاغية

سقراط: بقي علينا أن نبحث في كيف يتحول الديمقراطي مستبدا، وما هي سجيته بعد التحول، وهل يحيا حياة سعيدة أم حياة ناعمة؟

أديمانتوس: حقا إن هذا الذي بقي.

سقراط: أتعلم ماذا أروم أيضا؟

أديمانتوس: ماذا تروم؟

سقراط: أرى أننا لم نوضح الشهوات، نوعها وعددها، فإذا فاتنا ذلك كان بحثنا غامضا.

أديمانتوس: لم يفت بعد سد هذا الخلل.

سقراط: حقا إنه لم يفت، وإليك ما أروم أن نلاحظه في القضية التي أمامنا، وهو إذا لم أكن مخطئا ما يأتي: أن بعض اللذائذ والشهوات غير الضرورية هي مما تنكره الشريعة، ويظهر أنها تؤلف قسما أصليا في كل إنسان، فإذا ضبطتها الشرائع والرغبات الفضلى في النفس بمساعدة الذهن، فإما أن تزول زوالا تاما أو يبقى عدد قليل من الضعيفة منها، ولكنها في قسم آخر من الناس تظل كثيرة وقوية.

أديمانتوس: ما هي الشهوات التي تشير إليها؟

سقراط: إني أشير إلى الشهوات التي تثور في النوم، حين يكون القسم العقلي الأليف الحاكم في النفس نائما، والقسم الحيواني الوحشي المملوء طعاما وشرابا قائما على الخليفتين،

وقد طار عنه نومه اشتغالا بسد أشواقه الخاصة، ففي تلك الحال ليس هنالك ما لا يجرؤ على عمله، لأنه مطلق اليد، خال من كل شعور بالحياء أو التفكر، فلا يستنكف عن شر اتصال نجيس بوالدته، أي بأي إنسان أو إله أو حيوان، ولا يتردد في ارتكاب أنواع القتل، والانغماس في أنجس المآكل وبالاختصار لا حد لجنونه ووقاحته.

أديمانتوس: وصفك حق كل الحق.

سقراط: على أني أتصور أن الإنسان حين تكون عاداته صحيحة عفيفة وقبلما يذهب للنوم، يثير قسمه العقلي ويغذيه بالأبحاث الجميلة السامية وبالتأملات الداخلية، ومن غير أن يضيق الخناق على القسم الشهوي ولم يلتهمه لينام فلأنه يزعج بمسراته وأحزانه القسم الأسمى، فيواصل هذا دروسه مستقلا نقيا، ويغذ السير إلى الأمام حتى يفهم ما لا يزال غير مفهوم، أما عن الماضي أو عن الحاضر أو المستقبل. ومتى سكن ثورة قسمه الغضبي بالطريقة نفسها متجنبا كل انفجار في الشهوة، مما يرسله إلى النوم ثائر العواطف - أقول: فحين يذهب إلى النوم وقد هدأ قسمان من أقسامه الثلاثة، وظل الثالث، مقر الحكمة، مستيقظا، فإنك عالم أنه في أوقات كهذه هو في أتم استعداد لفهم الحقيقة، فلا تكون الرؤى التي يراها في أحلامه منكرة.

أديمانتوس: إني من هذا الرأي بالتمام.

سقراط: على أننا قد بعدنا كثيراً عن موضعنا الأصلي، وهو أن في كل منا نوعاً من الرغبات الفظيعة، المتوحشة، الهوجاء، وهي رغبات نجدها حتى في تلك الصفوة القليلة من الناس الذين يبدون على قدر كبير من الاعتدال، وتتبدى بوضوح في الأحلام. فهل تعتقد أن ما أقوله صواب، وهل توافقني على رأيي؟

- إنني لأوافقك.

- والآن، فلتتذكر ما قلناه عن الرجل الديمقراطي[1]. لقد قلنا عنه إنه قد نشأ منذ صباه في ظل أب مقتر، لا يقدر إلا الرغبات المتعلقة بتحصيل الثروة، ولا يحمل للرغبات الزائفة، التي تستهدف الترفيه أو الترف، سوى الاحتقار. أليس كذلك؟

---

(1) في الكتاب الثامن.

- بلى.

- غير أن صاحبنا هذا، بعد أن يختلط بأناس أكثر ترفهاً، وأميل إلى هذا النوع الأخير من الرغبات، ينغمس في مشاعر متطرفة، ويشارك رفاقه حياتهم، نافراً من تقتير أبيه. غير أنه لما كان ذا خلق أرفع من مفسديه، فإنه يتخذ موقفاً وسطاً بين نوعي الحياة اللذين يتنازعانه، ويمارس كلاً منهما محافظاً على التوازن بينهما على النحو الذي يعتقد أنه هو الصحيح، فيحيا حياة لا هي بالمتحفظة ولا هي بالمتهورة. وهكذا يتحول من أليجاركي إلى ديمقراطي.

فقال: لقد كان ذلك بالفعل رأينا في هذا الرجل.

فاستطردت قائلاً: والآن، فلتتصور أن هذا الرجل بدوره قد تقدم في السن حتى أصبح له ابن يربيه وفقاً لمبادئه.

- إني لأتصور ذلك.

- ولتتصور أيضاً أنه يمر بالثمرات نفسها التي مرّ بها أبوه، فيندفع إلى حياة ملؤها الفوضى، يزينها له من يدفعونه إليها فيصفونها بأنها حياة الحرية التامة، وعلى حين أن أباه وأهله ينحازون إلى جانب رغباته المعتدلة، فإن الآخرين يؤيدون الرغبات الهوجاء. فإذا ما يئس هؤلاء السحرة البارعون، الذين يخلقون الطغاة، من استخدام مختلف الوسائل للسيطرة على الشاب، فإنهم يولدون في قلبه - بوسائلهم الخاصة - حباً جارفاً يرعى الرغبات المتطرفة، وهو حب أشبه بذكر نحل كبير مجنح[1]. أم تظن أن طبيعة الحب عند هؤلاء الناس مختلفة عن ذلك؟

فقال: إنها لكذلك بالفعل.

وعلى ذلك، فإن الرغبات الأخرى تطن من حوله كسرب من النحل، وتأتيه وهي تعبق بالبخور والعطور، وأكاليل الزهور، ومنتشية بالخمور، ويكتمل نموها على حساب

(1) لما كان هذا الحب قد شبه من قبل بذكر النحل، ولما كان الحب Eros يصور دائماً بأجنحة، فإن أفلاطون يشبهه هنا بالنوع الطائر من النحل.

لذات حياته المنحلة، حتى تفلح في بث بذور رغبة لا سبيل إلى إشباعها. عندئذ تحتل هذه الرغبة الموقع الرئيسي في النفس، وتتخذ من الجنون زعيماً لحراسها، وتثور ثورة هوجاء. فإذا صادفت بعض الأفكار والرغبات العاقلة، التي لا يزال فيها بقية من الحياء، فإنها تقتلها، أو تطردها بقسوة، حتى تطهر النفس من كل اعتدال، وتدعو الجنون لكي يحل محلها.

فقال: إن هذا لوصف كامل للطريقة التي ينشأ بها الطاغية.

- أليس هذا هو السبب الذي قيل من أجله إن الحب طاغية؟

- هذا جائز جداً.

- والثمل، أيها الصديق - ألا تكون لديه بدوره روح الطغيان؟

- إن لديه هذه الروح بالفعل.

- والمجنون الأحمق، الذي يحلم بأنه يستطيع التحكم في الناس، بل وفي الآلهة، ويزين له عقله أنه قادر على ذلك؟

- بالتأكيد.

- وهكذا، أيها الصديق العزيز، فإن المرء يغدو طاغية حين يصبح، بالطبع أو التطبع، أو بهما معاً، جامعاً بين صفات السكير، والعاشق، والمجنون.

- هذا صحيح كل الصحة.

- على هذا النحو إذن تتكون صفات الطغيان في الرجل. فعلى أي نحو تسير حياته؟

فقال: إنك أنت الذي ستنبئني بذلك، كما يقول الناس في دعاباتهم.

فقلت: حسناً، إنني لأتصور أنه، منذ الوقت الذي يجعل فيه من الرغبة حاكماً طاغياً يستبد به، فلن تعود حياته سوى سلسلة من أعياد اللذة، ومن المآدب، ومجموعة من العشيقات، وغيرها من الانحرافات المنحلة.

- هذا ضروري.

- وفي كل يوم وليلة، سيظهر إلى جانب ذلك عديد من الشهوات العنيفة الملحة، التي يقتضي إشباعها شروطاً متباينة.

- أجل، سيظهر منها الكثير.

- وعلى ذلك، فإن موارده، إن كانت له موارد، سرعان ما تنضب.

- لا يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك.

- وبعد ذلك يقترض، ويبدأ في تبديد ميراثه.

- بالتأكيد.

- وعندما لا يتبقى له منه شيء، فسوف يكون من المحتم أن تصرخ هذه الرغبات العنيفة العديدة التي اتخذت من نفسه عشاً تأوي إليه، وأن تلدغه هذه الشهوات وذاك الحب الأكبر الذي اتخذه سيداً تأتمر كل الرغبات الأخرى بأمره، فيجري هنا وهناك كالمخبول، باحثاً عمن يملك شيئاً ليحرمه إياه بالخديعة أو بالإكراه، إذا تسنى له ذلك؟

فقال: بالتأكيد.

- وإذن فلا بد له، إذا شاء ألا يروح ضحية الآلام المبرحة والهموم الثقيلة، أن ينهب من كل مصدر.

- هذا ضروري.

- وكما أن الرغبات الجديدة التي تولدت فيه قد أصبحت لها الغلبة على القديمة، فسلبتها حقوقها، فكذلك سيدعي هذا الفتى، على الرغم من حداثته، أن له الغلبة على أبيه وأمه، فينهبهما، بعد أن يكون قد بدد نصيبه، حتى يتسنى له الإنفاق عن سعة من أموال والديه.

- فقال: هذا ما يحدث بالفعل.

- فإن لم يستسلم هذان الأبوان لمطالبه، ألن يحاول أولاً أن يسرقهما أو يخدعهما؟

- بالتأكيد.

- فإذا أخفق في ذلك، ألن يلجأ إلى العنف ليسلبهما ما يملكان؟

فقال: أعتقد ذلك.

– ولكن، لنفرض، أيها الصديق الكريم، أن والديه المسنين قد تمسكا بعنادهما، وأصرا على مقاومته، أتراه يدعهما وشأنهما، أو يحجم عن سلوك سبيل الطغيان معهما؟

– إنني لن أكون مطمئناً على مصير أبوي مثل هذا الرجل.

– ولكن خبرني يا أديمانتوس: إذا وقع هذا الشاب في حب عشيقة لم يعرفها إلا منذ وقت قريب، وليست له بها إلا علاقة سطحية، أتظنه يضرب أمه، وهي أول الناس صلة به وأقربهم إليه؟ وإذا وقع في حب سطحي عابر لشاب جميل، فهل تتصور أن يسيء من أجله معاملة أبيه المسن، الذي هو بالضرورة أقدم أصدقائه وأولهم؟ وهل تظنه، إذا جمع أصدقاءه هؤلاء مع والديه تحت سقف واحد، سيجعل لهم الأمر والنهي عليهما؟

فقال: أجل، بالتأكيد.

– وإذن، فما أسعد الأبوين اللذين ينجبان ولداً طاغية بطبعه!

– إنهما سعيدان قطعاً!

– ولكن، لنفرض أن ثروات أبيه قد بدأت تنفد، وأن الرغبات قد بدأت تتكدس في نفسه، ألن يحاول أولاً أن ينقب جدران بيت، أو يسرق عابر سبيل في جنح الظلام، أو أن ينهب المعابد؟ وخلال سلوكه هذا كله، فإن الأفكار القويمة السابقة التي كانت لديه في حداثته عن الصواب والخطأ، تخلي مكانها لأفكار أخرى كانت مكبوتة من قبل، وانطلقت الآن من عقالها لكي تدعم العشق الذي أصبح يسيطر عليه. ففي بداية الأمر، عندما كان لا يزال خاضعاً للقوانين ولسلطة أبيه، وعندما كانت الديمقراطية لا تزال تسود نفسه، لم تكن هذه الأفكار تنطلق من عقالها إلا خلال نومه. أما بعد أن أصبح العشق طاغية مستبداً في نفسه، فإنه يصبح طوال حياة اليقظة ذلك الرجل الذي كان يصحبه من آنٍ لآخر في منامه، فيستبيح لنفسه إراقة الدماء وأكل أي طعام محرم، واقتراف أية رذيلة. وهكذا يستبد به العشق الذي يستقر في نفسه ويحكمها على نحو تسوده الفوضى والاضطراب، ويقوده التعس الذي يخضع له، مثلما يقود الطاغية الدولة، إلى مغامرات طائشة تضمن الشبع لهذا العشق، ولمجموعة الرغبات الثائرة المرتبطة به، سواء منها تلك

التي جلبتها له رفقة السوء، وتلك التي تولدت من باطنه، ومن ميوله الطبيعية، وحطمت قيودها، وأصبحت ترتع فيه بحرية. ألا تسير حياة هذا الرجل على هذا النحو؟

- إنها لكذلك بالفعل.

فاستطردت قائلاً: فإن وجد من هؤلاء الناس قلة في بلد أغلبيته من العقلاء، فإنهم يغادرون هذا البلد ليلتحقوا بخدمة طاغية آخر، أو ليعملوا مرتزقة في أية دولة أخرى تشن حرباً. أما إذا ساد السلام والأمن في كل مكان، فإنهم لا يغادرون وطنهم، بل يرتكبون عديداً من الجرائم البسيطة فيه.

- أية جرائم تعني؟

- أعني مثلاً السرقة، ونقب الجدران، واغتصاب أموال المارة وملابسهم، وبيع الأحرار على أنهم عبيد. فإذا كانوا بارعين في الحديث، احترفوا الوشاية أو شهادة الزور أو الاتهام الكاذب مقابل رشوة.

فقال: إنك تعني أن هذه الجرائم بسيطة، لأن مرتكبيها قليلون.

- إن ما هو بسيط إنما يكون كذلك بالنسبة إلى ما هو فادح. وهذه الآثام كلها لا تكاد تكون شيئاً مذكوراً إذا ما قورنت بما يجلبه الطغيان من بؤس وبلاء على الدولة. أما إذا وجد في الدولة عدد كبير من هؤلاء الناس ومن أتباعهم، وشعروا بقوتهم، فإن هؤلاء - مستعينين بغباء الشعب - هم الذين يخلقون الطاغية، إذ ينتقونه لأنه هو الشخص الذي تنطوي نفسه على أكبر قدر من الطغيان.

- هذا طبيعي، إذ ينبغي أن يكون أقرب الناس إلى طبيعة الطغيان.

- وعندئذ فإما أن يستسلم له الشعب طواعية، أو يقاوم الطاغية، وعندئذ سوف يعمل هذا الطاغية، الذي لم يتورع من قبل عن إيذاء أبيه وأمه، على معاقبة قومه إن أمكنه ذلك: فيدخل بينهم عناصر جديدة من بين أنصاره المقربين، ويخضع لهم أهله، الذين كانوا من قبل أعزاء لديه، والذين هم شعبه أو وطنه الأم، كما يقول أهل كريت، ويجعلهم عبيداً لهؤلاء الغرباء. وهكذا تصل رغبات صاحبنا هذا إلى اكتمال تحققها على هذا النحو.

فقال: إنه لكذلك بالفعل.

فاستطردت قائلاً: إن أمثال هذا الشخص، قبل أن يستولوا على زمام السلطة، يسلكون في حياتهم الخاصة على النحو الآتي: إنهم إذا أرادوا أن يختلطوا بأحد، فهم إنما يختلطون بالمنافقين الذين هم على استعداد لخدمتهم في كل شيء. أما إذا كانوا في حاجة إلى خدمة يؤديها لهم شخص آخر، فإنهم يقفون أمامه في مذلة وكأنهم كلاب خاضعة له، ويتظاهرون بالإخلاص، حتى إذا ما قضوا منه مأربهم، أداروا له ظهورهم.

- هذا عين الحق.

- وهكذا تراهم طوال حياتهم لا يجدون لهم صديقاً، وإنما هم إما سادة مستبدون وإما عبيد خاضعون. أما الحرية والصداقة الحقيقية، فتلك نعمة لا يذوقها الطغاة أبداً.

- بلا جدال.

- ألا يكون المرء على حق إذا قال عنهم إنهم لا يعرفون الإخلاص؟

- دون شك.

- وهم أيضاً ظالمون بكل معاني الكلمة، هذا إذا كان تعريفنا السابق لطبيعة العدالة صحيحاً؟

- لا شك أننا كنا على صواب في هذا التعريف.

فاستطردت قائلاً: فلنلخص إذن ما قلناه: إن أسوأ أنواع الإنسان هو الذي يسلك في يقظته على النحو الذي قلنا إن الناس يسلكون عليه في منامهم.

- أجل.

- والمرء يصير إلى هذه الحال إذا كان، بالإضافة إلى طبيعته المفرطة في الطغيان، قد أمسك وحده بزمام السلطة كلها، وكلما طالت مدة ممارسته للطغيان، ازدادت هذه الطبيعة تأصلاً فيه.

فقال جلوكون، الذي بدأ يشترك في الحديث من جديد: هذا ضروري.

فاستطردت قائلاً: ولكن ألا يتضح لنا أن أكثر الناس شراً هو أكثرهم تعاسة، وأن ذلك الذي مارس الاستبداد أطول وقت ممكن وعلى أكمل نحو، هو في الواقع أشقى الناس بالمقدار نفسه، على الرغم من أن معظم الناس قد يصدرون عليه حكماً مخالفاً؟

- من الضروري أن يكون الأمر كذلك.

- أليس صحيحاً أن الرجل الطاغية مشابه لدولة الطغيان مثلما أن الرجل الديمقراطي مشابه للدولة الديمقراطية، وهكذا الحال في الباقين؟

- بلا شك.

- وفيما يتعلق بالفضيلة والسعادة، ألا يكون الرجل بالنسبة إلى غيره من الرجال كالدولة بالنسبة إلى غيرها من الدول؟

- بالتأكيد.

- فما هي العلاقة بين دولة الطغيان والدولة الملكية التي تحدثنا عنها في مبدأ الأمر، من حيث الفضيلة؟

فأجاب: إنهما على طرفي نقيض، إذ أن إحداهما هي أصلح الدول، والأخرى أفسدها.

فاستطردت قائلاً: إنني لم أسألك أيهما الأصلح وأيهما الأفسد، فهذا أمر وضح، وإنما أسألك عن السعادة والشقاء: فهل يختلف رأيك فيهما؟ علينا ألا ننخدع بمظهر الطاغية، الذي ليس في واقع الأمر إلا واحداً فقط، أو بالحاشية التي تحيط به، والتي هي حفنة من الناس، وإنما الواجب أن نتغلغل في المجتمع، ونتأمله في نظرة عامة، فنندمج في كل الأماكن، حتى تستطيع بعد ذلك إبداء رأينا في هذا الموضوع.

فقال: إن مطلبك هذا مطلب عادل. فمن الواضح للجميع أنه ليس ثمة دولة أشقى من دولة الطغيان، ولا دولة أسعد من الملكية.

- ومن العدل أيضاً أن نراعي الشروط نفسها فيما يتصل بالأفراد، فنترك الحكم عليهم لمن بلغ من الذكاء قدراً يتيح له التغلغل في شخصية الرجل والتعمق في دخائل نفسه، فلا يتصرف كطفل يقف عند حد المظاهر، ولا تبهره علامات الأبهة التي يضفيها

الطاغية على نفسه ليخدع بها أنظار الكثرة، وإنما يتغلغل في أعماق النفس. وإذن فمن واجبنا جميعاً أن نصغي إلى رأي هذا الشخص القادر على إبداء حكم صائب، لاسيما إذا كان أيضاً قد عاش مع الطاغية تحت سقف واحد، وشهد حياته العائلية، وعلاقته بأهله، وانكشف أمامه قناعه المسرحي تماماً، كما شهد سلوكه في اللحظات التي يحدق به فيها خطر ماحق. إن هذا الشخص، في رأيي، هو الأقدر على أن ينبئنا إن كان الطاغية، بالقياس إلى غيره من الناس، سعيداً أم شقياً.

فقال: إن هذا بدوره مطلب عادل تماماً.

فاستطردت قائلاً: فهل تود أن نتصور أننا نحن ذاتنا من بين أولئك الذين يمكنهم إصدار هذا الحكم، والذين اتصلوا بالطاغية، حتى نجد محدثاً يمكنه أن يجيب عن أسئلتنا؟[1]

- أجل بالتأكيد.

- فلنبدأ إذن في هذا البحث، وهناك الطريقة التي ينبغي أن نتبعها: فلتذكر أن الدولة والفرد يتشابهان. ولتنبئني، على هذا الأساس، بأحوال كل منهما، وبما يحدث لهما.

- وما هو؟

- لنبدأ بالدولة. أتقول عن الدولة التي يحكمها طاغية إنها حرة أو مستعبدة؟

فأجاب: إنها مستعبدة إلى أقصى حد.

- ومع ذلك فإن في هذه الدولة من هم سادة أحرار.

فقال: أجل، غير أن عددهم قليل. وعلى العكس من ذلك، فإن المواطنين جميعهم تقريباً، وضمنهم أفضلهم من ينتهي بهم الأمر إلى عبودية بائسة.

---

(1) من الواضح أن أفلاطون يشير هنا إلى نفسه، لأن تجربته الشخصية، خلال فترة إقامته مع ديونيزوس الأول ملك سراقوزة، في زيارته الأولى لصقلية عام 388-387 ق.م، تجعله أهلاً لإصدار مثل هذا الحكم.

- فإن كان الفرد مشابهاً للدولة، ألا يكون من الضروري أن تحدث له الأمور نفسها، أي أن تتغلغل في نفسه عبودية ووضاعة تامة، وأن تهبط أشرف أجزاء نفسه إلى مرتبة العبودية، على حين أن أخس هذه الأجزاء وأوضعها هو الذي يصبح سيداً مسيطراً؟

- هذا ضروري.

- ولكن، ماذا تقول عن نفس وصلت إلى هذه الحال؟ أتسميها حرة أم مستعبدة؟

- إنها مستعبدة بالتأكيد.

- على أن الدولة المستعبدة، التي يتحكم فيها طاغية، لا تفعل كل ما تريد.

- أبداً.

- وعلى ذلك، فالنفس التي يسيطر عليها الطغيان لا تفعل بدورها ما تريد، أعني ما تريده النفس بأسرها، وإنما هي دائماً مدفوعة بقوة الانفعال الذي يثيرها، فيملؤها ذلك أسىً وحسرة.

- من المحال أن يكون الأمر على خلاف ذلك.

- وماذا يكون حال الدولة التي يسودها الطغيان، من حيث الغنى والفقر؟

- إنها فقيرة.

- وإذن فالنفس التي يسودها الطغيان لا بد أن تكون بدورها فقيرة هزيلة.

- إنها لكذلك.

- أليس من الضروري أيضاً أن يستبد الرعب بهذه الدولة وهذا الفرد؟

- هذا ضروري.

- أتعتقد أن النواح والأنين والشكوى والآلام تزيد في أية دولة أخرى عما هي في هذه الدولة؟

- أبداً.

- وهل تظن أن هناك رجلاً يعاني من هذه الشرور أكثر من الطاغية الذي تعميه الانفعالات والرغبات؟

- هذا محال.

- فلا شك أن تفكيرك في هذه الشرور وأمثالها هو الذي دفعك إلى أن تحكم على هذه الدولة بأنها أتعس الجميع.

فقال: ألم أكن على حق في ذلك؟

فأجبت: بلى، بكل تأكيد، ولكن ماذا تقول عن الرجل الطاغية، في ضوء هذه الحقائق ذاتها؟

فقال: سأقول إنه أتعس الرجال أجمعين.

- ولكن الصواب قد جانبك هذه المرة.

- كيف ذلك؟

- إنني أعتقد أنه لم يبلغ أقصى درجات التعاسة.

- فمن الذي بلغها إذن؟

- هناك حالة أخرى قد تجدها أشد منه تعاسة.

- وما هي؟

- هي حالة ذلك الذي جبل على الطغيان، ولكنه لا يقضي حياته منصرفاً إلى شؤونه الخاصة، بل يشاء سوء حظه أن تعطيه المقادير السيئة من الفرص ما يتيح له ممارسة الطغيان بالفعل.

فأجاب: أظن، بناءً على ما قلناه من قبل، إنك على صواب.

- أجل، ولكن موضوعنا هذا لا يحتمل الاكتفاء بالظن وحده، بل ينبغي أن نوضح المسألة بالتفكير فيها على نحو دقيق. ذلك لأننا هنا بصدد أهم المسائل، وهي مسألة السعادة أو الشقاء في الحياة.

- هذا صحيح كل الصحة.

- فلتنبئني إذن إن كان ما أقوله صحيحاً. إنه ليبدو لي أن من واجبنا لكي نتصور موقف الطاغية أن نضرب له مثلاً.

– أي مثل؟

– مثل أحد الأثرياء الذين يملكون عدداً كبيراً من العبيد في دول معينة. فبين هذا الثري وبين الطاغية وجه شبه، هو أنه يتحكم في عدد كبير، مع فارق واحد هو أن الطاغية يتحكم في عدد أكبر.

– هذا صحيح.

– لكن ألا يعيش هؤلاء الناس مطمئنين، دون أن يخشوا من عبيدهم شيئاً؟

– وما الذي يخشونه منهم؟

فأجبت: لا شيء. ولكن أتدرك السبب في ذلك؟

– أجل، لأن الدولة بأسرها تحمي كلاً من رعاياها.

– لقد أحسنت الجواب. ولكن إذا حدث أن إلهاً قد انتزع من المدينة أحد هؤلاء الرعايا الذين يقتنون خمسين عبداً أو أكثر، ونقله هو وزوجه وأطفاله وكل ماله وعبيده، إلى صحراء لا يجد فيها معونة من أي حر، ألن يعيش في حالة من الرعب والهلع الشديد، مترقباً على الدوام أن يقوم عبيده باغتياله هو وأطفاله وزوجه؟

– الحق أنه يعيش في هلع دائم.

– ألا يضطر عندئذ إلى تملق بعض عبيده، واستمالتهم بالوعود، وإلى تحريرهم رغماً عنه، أي أنه سيغدو بالاختصار متملقاً لعبيده؟

– هذا ضروري، وإلا هلك.

فاستطردت قائلاً: ولنفرض، بالإضافة إلى ذلك، أن الإله قد وضع من حول بيته عدداً كبيراً من الجيران، الذين لا يتحملون ادعاء إنسان التحكم في إنسان آخر، والذين آلوا على أنفسهم أن يوقعوا أشد العقاب بمن يتبين لهم أنهم يفعلون ذلك؟

– أعتقد أن حالته التعسة سوف تزداد سوءاً، إذ أنه محاط من كل جانب بأعداء يقفون له بالمرصاد!

- ألا يكون الطاغية حبيس بيت كهذا، إن كانت طبيعته على النحو الذي أوضحنا من قبل، بما فيها من حشد هائل من المخاوف والرغبات؟ ومهما كان مقدار حب استطلاعه، فإنه هو الوحيد، من بين المواطنين، الذي لا يستطيع أن يسافر إلى أي مكان، أو أن يرى كل العجائب التي تجتذب غيره من الرجال الأحرار. وهكذا يقضي الجزء الأكبر من حياته قابعاً في بيته كأنه امرأة، ويحسد بقية المواطنين، الذين يسافرون إلى الخارج، ويرون أشياء طريفة متعددة[1].

فقال: إنه لكذلك.

- هذا إذن هو المحصول الوفير من الشرور التي يجنيها ذلك الذي يسيء التحكم في نفسه، والذي قلت عنه منذ برهة إنه أتعس الناس، وأعني به الرجل الطاغية، عندما يضطر إلى أن يقضي حياته، لا في تصريف شؤونه الخاصة، وإنما يدفعه القدر إلى أن يغدو طاغية، فيأخذ على عاتقه حكم الآخرين، مع أنه عاجز عن حكم نفسه. وكأنه مريض عاجز يضطر إلى قضاء حياته مصارعاً في المسابقات الرياضية، بدلاً من أن يلزم الفراش.

فقال: أعتقد، يا سقراط، إن هذا أصح تشبيه ممكن.

- وإذن، فشقاؤه، يا صديقي جلوكون، شقاء كامل، وعندما يصبح الطاغية حاكماً، فإنه يصبح أتعس حتى من ذلك الذي قلت عنه إنه أتعس الناس. أليس كذلك؟

- أجل.

- وعلى ذلك فالطاغية الحقيقي هو في واقع الأمر، وعلى خلاف ما يظن الناس، عبد بالمعنى الصحيح، بل هو شخص بلغ أقصى حدود العبودية، ما دام مضطراً إلى تملق الناس. وهو إذ يعجز عن إشباع أبسط رغباته، ويظل محروماً من أشياء كثيرة، فإنه يبدو أبأس البؤساء لمن يعرف كيف يتأمل نفسه في كليتها. وهو يقضي حياته في خوف مستمر،

(1) في كل هذه الحالات يتحدث أفلاطون بناءً على تجربته الشخصية مع ديونيزوس الأول: إذن أن رسول هذا الملك إلى الألعاب الأوليمبية في عام 388 قد اضطر إلى الانسحاب بعد ما أظهره الجماهير له من عداء. وبالفعل كان معظم المدن اليونانية تبغض هذا الملك.

ويعاني على الدوام آلاماً مرهقة، وذلك إن كان من الصحيح أن حالته تشبه حالة الدولة التي يحكمها - وهي تشبهها بالفعل، أليس كذلك؟

فقال: بالتأكيد.

- ولكن ألا ينبغي أن نعزو إليه، بالإضافة إلى ذلك، تلك الشرور التي تحدثنا عنها من قبل، وهي أن السلطة تنمي كل مساوئه، وتجعله أشد حسداً وغدراً وظلماً، وأقل أصدقاء، وأشد فجراً، وأمعن في احتضان كل الرذائل؟ كل ذلك يجعل منه أتعس الناس قاطبة، بل إن تعاسته هذه تفيض أيضاً على كل من يحيط به.

- لا يمكن أن يختلف معك في ذلك إنسان عاقل.

فاستطردت قائلاً: والآن، فعليك، بوصفك القاضي الأخير الذي يصدر حكمه في هذه المسألة، أن تحدد من هو أسعد الجميع، وأن ترتب الأنواع الخمسة من الطباع على هذا الأساس، وهي: الطبع الملكي، والتيمقراطي، والأليجاركي، والديمقراطي، والطاغية

- إن الحكم في هذه المسألة أمر هيّن. فترتيبهم في رأيي الترتيب نفسه الذي ظهروا به، كما يظهر الممثلون على خشبة المسرح، وذلك من حيث مدى فضيلتهم أو رذيلتهم، وسعادتهم أو شقائهم.

- والآن، أينبغي علينا أن نستأجر مناديا، أم أعلن أنا ذاتي أن ابن أرستون قد حكم بأن أسعد الناس هو أصلحهم وأعدلهم، أي أنه أقربهم إلى الملكية الحقة، وأقدرهم على أن يكون ملكاً على ذاته، على حين أن أشقى الناس هو أخبثهم، أي أنه من كان طاغية بطبعه، ومن يمارس على ذاته وعلى الدولة أكبر قدر من الطغيان؟

فقال: تستطيع أن تعلن ذلك بالفعل.

- وهل أضيف إلى هذا الإعلان أنه ليس مما يغير في الأمر شيئاً أن يعرف الآلهة والناس أو لا يعرفون الطبيعة الحقيقية لهؤلاء الناس[1]؟

---

(1) إجابة لطلب أديمانتوس في الكتاب الثاني.

- فلتضف ذلك.

- ذلك إذن أول برهان. وهناك البرهان الثاني، فلتخبرني إن كانت له في رأيك قيمة.

- وما هو؟

- إذا كانت نفس كل فرد مقسمة إلى ثلاثة أجزاء، مثلما أن الدولة مقسمة إلى ثلاث طبقات، ففي وسعنا أن نستخلص من هذا برهاناً جديداً.

- ما هو؟

- هو أنه ما دام للنفس ثلاثة أجزاء، فهناك أيضاً ثلاث لذات تناظر كلاً منها، وكذلك ثلاثة أنواع من الرغبات ومن مبادئ السلوك.

- ماذا تعني؟

- لقد اعترفنا، كما قلت من قبل، بوجود جزء يكتسب الإنسان به المعرفة، وجزء آخر يستثار به، أما الثالث، فإن صوره تبلغ من التباين حداً لا نستطيع معه أن نهتدي له إلى اسم واحد خاص به. ولكننا أشرنا إليه بأهم وأبرز ما فيه، فأسميناه بالجزء الشهوي، نظراً إلى قوة الرغبات المتعلقة بالمأكل والمشرب وبالجنس وما إليها، كما أسميناه بالجزء الذي يعشق المال، إذ أن المال هو الوسيلة الأساسية لإشباع هذا النوع من الرغبات.

فقال: هذا حق.

- فإذا أضفنا إلى ذلك أن لذة هذا الجزء وعشقه ينصبان على الربح، لأمكننا أن نرد كل خصائصه إلى نقطة واحدة، ولأصبحت لدينا فكرة واضحة نتصور بها هذا الجزء من أجزاء النفس كلما ورد ذكره. فإذا ما أسميناه محب المال والربح، ألا تكون هذه التسمية هي الصحيحة؟

فقال: إنني لأتفق معك.

- أما الجزء الغضبي، فقد قلنا عنه إنه يهفو بلا توقف إلى السيطرة والنصر والشهرة بكل قواه، أليس كذلك؟

- هذا صحيح.

- فإذا أسميناه محب النصر والتمجيد، ألا تكون التسمية منطبقة عليه؟

- كل الانطباق.

- وأما الجزء الذي نكتسب به المعرفة، فمن الواضح للجميع أنه يميل دائماً وبكليته إلى الوصول إلى الحقيقة كما هي، وأنه أزهد الأجزاء الثلاثة في المال والتمجيد.

- بالتأكيد.

- فإذا أسميناه محب العلم والفلسفة، ألا تكون تسميتنا هي المنطبقة عليه؟

- بلا أدنى شك.

فاستطردت قائلاً: أليس صحيحاً أيضاً أن بعض الناس يسيطر عليه الجزء العارف، والبعض الآخر يسيطر عليه أحد الجزأين الآخرين، حسب الحالة؟

- بلى.

- ومن هنا فإنا نقول بثلاثة أنواع أساسية للناس: الفيلسوف، والطموح، ومحب الربح.

- هذا صحيح.

- كما نقول بثلاث فئات، تناظر كلاً من هذه الأنواع.

- إنه لكذلك.

- فإن سألت كلاً من هؤلاء الرجال الثلاثة أي نمط من أنماط الحياة هذه هو الأثير لديه، لامتدح كل منهم نمطه الخاص. فرجل الأعمال يقول إن لذة التكريم أو العلم لا تقارن بلذة الربح إلا بقدر ما تدر هي ذاتها ربحاً.

- هذا صحيح.

- والطموح، ألا تراه يحتقر لذة جمع المال، ولا يرى في لذة العلم، إن لم يأت العلم بالتمجيد، إلا غباءً وهباء؟

- هي كذلك بالنسبة إليه.

-.أما الفيلسوف، فعلى أي نحو ينظر إلى اللذات الأخرى بالقياس إلى لذة المعرفة الحقيقية كما هي، والاستمتاع الدائم بالمعرفة؟ ألا يظن أن اللذات الأخرى أبعد ما تكون عن جلب متعة حقيقية، وإذا أطلق على هذه اللذات الأخرى اسم اللذات الضرورية، ألا يكون ذلك بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة، بحيث يمكنه أن يستغني عنها تماماً، إن لم تفرضها الضرورة عليه؟

- إنه لكذلك حقاً.

فاستطردت قائلاً: والآن، فما دام موضوع بحثنا هو مختلف أنواع اللذات وأنواع الحياة الناتجة عنها، لا من أجل معرفة أيها الأشرف وأيها الأخس، أو أيها الأصلح وأيها الأفسد، بل لكي نعرف أيها الذي يجلب المزيد من اللذة بالفعل، ويجلب أقل قدر من الآلام، فعلى أي نحو نستطيع أن نحدد الأصدق من هؤلاء الرجال الثلاثة؟

- لا أعتقد أن في وسعي الإجابة.

- حسناً، فلنتأمل الأمر على هذا النحو: ما هي الشروط التي ينبغي توافرها من أجل إصدار حكم صحيح؟ أليست هي الخبرة، أو الذكاء، أو الاستدلال؟ أهناك وسائل للحكم أصلح من هذه؟

فقال: كلا.

- فلنواصل بحثنا، ولنتساءل: أي هؤلاء الثلاثة أكثر خبرة بكل اللذات التي عددناها؟ أتعتقد أن محب الربح، إذا حاول أن يعرف ما هي الحقيقة في ذاتها، تكون له بلذة العلم خبرة أكثر من خبرة الفيلسوف بلذة الربح؟

فقال: هذا محال. فمن الضروري، مهما كان الأمر، أن يكون الفيلسوف قد تذوق اللذتين الأخريين منذ طفولته، أما محب الربح، فإنه إذا حاول معرفة حقائق الأشياء، فليس من الضروري أن يتذوق ما في هذه اللذة من متعة، أو أن يكتسب بها خبرة، بل إني لأذهب إلى حد القول إنه مهما بذل في ذلك من الجهد، فسيظل الأمر عسيراً عليه.

فاستطردت قائلاً: وهكذا ترى الفيلسوف يتفوق كثيراً على محب الربح في خبرته بهاتين اللذتين معاً.

- إنه ليتفوق كثيراً.

- فإذا قارنت الفيلسوف بمحب التمجيد، أترى خبرته بلذة التمجيد أقل من خبرة محب التمجيد بلذة الحكمة؟

فأجاب: الحق أنه لو بلغ كل منهما الهدف الذي يضعه لنفسه، فسوف يكون التمجيد من نصيبه: ذلك لأن الناس يمجدون الغني، والشجاع، والحكيم معاً، بحيث أنهم قد مارسوا في تجربتهم لذة التمجيد. أما اللذة التي نكسبها من تأمل الوجود، فإن الفيلسوف وحده، دون غيره، هو الذي يمكنه تذوقها.

فقلت: وعلى ذلك فإن الفيلسوف، من حيث الخبرة، هو أقدر الثلاثة على الحكم.

- بلا شك.

- ولأضف إلى ذلك أنه هو وحده الذي يجمع إلى الخبرة الذكاء.

- هذا أمر مؤكد.

- وكذلك الحال في الأداة المستخدمة في الحكم: فهي لا تتوافر لدى محب الربح، ولا لدى محب التمجيد، وإنما لدى الفيلسوف.

- أية أداة تعني؟

- إنها الاستدلال الذي قلنا عنه إنه ضروري للحكم، أليس كذلك؟

- بلى.

- والاستدلال هو الأداة التي يختص بها الفيلسوف.

- بلا جدال.

- وعلى ذلك، لو كانت الثروة والربح هي خير معيار للحكم على الأشياء، لكان ما يمتدحه محب الربح أو يذمه هو قطعاً أحق الأشياء بالاستحسان أو الاستهجان.

- بالتأكيد.

- ولو كان المعيار هو التمجيد، والظفر والشجاعة، لكان ذلك هو ما يمتدحه محب التمجيد والظفر أو يذمه.

- هو كذلك.

- ولكن ما دام المعيار هو الخبرة والذكاء والاستدلال..

فقاطعني قائلاً: لا بد أن ما يمتدحه الفيلسوف، محب الاستدلال العقلي، هو الأصح.

- وهكذا ترى أن لذة الجزء العارف في النفس هي خير اللذات الثلاث، وأن حياة الرجل الذي يحتل هذا الجزء عنده مكانة السيطرة هي أعظم أنماط الحياة لذة.

فقال: وكيف لا يكون الأمر كذلك؟ إن الحكيم يتحدث عن ثقة عندما يمتدح حياته الخاصة.

فسألت: وأية حياة سيضعها هذا الحكيم في المرتبة الثانية؟

- من الواضح أن هذه هي لذة المحارب والطموح، إذ أنها أقرب إلى لذته بكثير من لذة محب الربح.

- وعلى ذلك، فإن لذة محب الربح تحتل المرتبة الأخيرة؟

فقال: بلا شك.

- هذان إذن برهانان متواليان، وانتصاران يحرزهما العدل على الظلم. أما البرهان الثالث، فلنتوجه من أجله، كلاعبي الأليمب، إلى زوس، إله الأوليمب المخلص[1]. ولنتذكر أن بقية اللذات، بالقياس إلى لذة الحكيم، ليست حقيقية ولا خالصة. فما هي، كما سمعت من أحد الحكماء، إلا أوهام. فإن كان الأمر كذلك، فلا بد أن هزيمة الظلم في هذه الجولة هي الهزيمة الساحقة الكبرى.

- أجل، ولكن لتشرح ما تعنيه.

- سوف أبرهن لك على ما أقول، إذا ساعدتني في بحثي بإجاباتك.

فقال: سل ما شئت.

(1) يبدو أنه كان من عادة لاعبي الأولمب تقديم التحية إلى زوس في الجولة الثالثة الفاصلة، مثلما كان من عادة اليونانيين شرب النخب الثالث لزوس في المآدب. وقد كان أفلاطون يحتفظ، في أحيان كثيرة، بأهم حججه وبراهينه ليقدمها بعد حجتين أو برهانين أقل منها أهمية.

– ولتجب أنت. ألم نقل إن الألم عكس اللذة؟

– أجل، بالتأكيد.

– ألا يمكن القول أيضاً أن ثمة حالة لا يحس فيها المرء باللذة ولا بالألم؟

– بلى، دون شك.

– وأن هناك نقطة تقع بين هذين الشعورين، تحس فيها النفس بالسكينة، وتستريح منهما معاً؟ ألا ترى الأمر على هذا النحو؟

– أجل.

– ألا تذكر الأقوال التي يتداولها المرضى وهم يقاسون آلامهم؟

– أية أقوال؟

– أعني قولهم إنه لا شيء أثمن من الصحة، ولكنهم لم يكونوا قبل مرضهم يظنون أنها أثمن الأشياء.

– إني لأذكر ذلك.

– ألم تستمع إلى من وقعوا ضحية أي ألم مبرح، وهم يقولون إنه لا توجد لذة تعدل انقطاع هذا الألم؟

– سمعت ذلك.

– ولا شك أنك لاحظت، في أحوال عديدة مماثلة، أن الناس عندما يقاسون ألماً، يعتقدون أن أعظم لذة هي انقطاع الألم والراحة منه، وليست المتعة ذاتها.

فقال: ذلك لأن هذه الراحة، في رأيي، تغدو في هذه الأحوال أمراً مطلوباً مرغوباً فيه.

فقلت: وبالمثل فإن المتعة عندما تتوقف، فإن انقطاع اللذة يغدو شيئاً مؤلماً.

– أعتقد ذلك.

– وهكذا فإن حالة التوقف أو الانقطاع التي قلنا عنها منذ برهة إنها تحتل الموقع الوسط بين اللذة الألم، تغدو كليهما معاً: أعني ألماً ولذة.

- يبدو ذلك.

- ولكن، أمن الممكن لما ليس بهذا ولا ذاك، أن يغدو هذا وذاك معاً؟

- لا أعتقد ذلك.

- ومن جهة أخرى، فإن اللذة والألم، عندما ينتابان النفس، يكونان فيها نوعاً من الحركة، أليس كذلك؟

- بلى.

- ولكن ألم نقل الآن إن الحالة التي لا يحس فيها المرء ألماً ولا لذة هي حالة سكون أو توقف، وأن هذا التوقف يحتل موقعاً وسطاً بين الاثنين؟

- لقد قلنا ذلك فعلاً.

- فكيف يكون صحيحاً أن انعدام الألم لذة، وأن انعدام اللذة ألم؟

- لا يمكن أن يكون ذلك صحيحاً.

- وعلى ذلك، فهذه الحالة ليست لذة، وإنما هي تبدو كذلك، إذا قورنت بالألم، وتبدو ألماً إذا قورنت باللذة. غير أن كل هذه مظاهر باطلة، وإذا قارناها باللذة الحقيقية، فإنها لا تكون إلا ظلاً واهياً لها.

فقال: تلك على الأقل هي النتيجة التي تلزم عن هذا الاستدلال.

- والآن، فلنتأمل لذات لا تأتي عقب آلام، وذلك حتى لا تتصور في هذه الحالة بدورها أن اللذة بطبيعتها ليست إلا انقطاع الألم، والألم ما هو إلا انقطاع اللذة.

فسأل: عن أية حالة، وعن أي اللذات تتحدث؟

فأجبت: هناك لذات كثيرة من هذا النوع، ولكن أوضحها هي لذات الشم. فتلك اللذات تمارس فجأة وبشدة كبيرة، دون أن يسبقها أي ألم، فإذا ما انقطعت، لم تترك وراءها أي ألم.

فقال: هذا عين الصواب.

- فمن الواجب إذن ألا نعتقد بأن انقطاع الألم لذة خالصة، أو بأن انقطاع اللذة ألم حقيقي.

- هذا اعتقاد ينبغي تجنبه.

- ومع ذلك فإن هذه هي طبيعة معظم اللذات وأعنفها، أعني تلك التي تأتي إلى النفس عن طريق الجسم. فما هذه اللذات المزعومة إلا انقطاع الألم.

- هذا صحيح.

- أليس الحال كذلك في اللذات والآلام المتوقعة التي يثيرها انتظار المستقبل؟

- إنه لكذلك.

فاستطردت قائلاً: أتعلم طبيعة هذه اللذات، وبأي شيء هي قريبة الشبه إلى أبعد حد؟

- بأي شيء؟

- إنك تعترف بأن في الطبيعة مجالاً أعلى وأدنى وأوسط[1].

- أجل.

- فإذا انتقل شخص من الأدنى إلى الأوسط، ألا يتخيل أنه صعد إلى أعلى؟ وعندما يصل إلى الوسط، ويرى من أين جاء، ألن يتصور أنه في المجال الأعلى، لأنه لم يرَ العلو الحقيقي أبداً؟

فقال: ما دام في هذا الجهل، فمن المحال، بالتأكيد، أن يتصور الأمور على نحو مخالف.

- ولكنه إذا ما رجع إلى المجال الأدنى، فإنه سيؤمن - عن حق - بأنه قد هبط؟

- بالتأكيد.

- كل ذلك ناتج عن جهله بما هو الأعلى والأوسط والأدنى على حقيقته؟

- أجل.

(1) كان الرأي الشائع لدى عامة الناس هو أن العالم ينقسم إلى مجال أعلى وأوسط وأدنى. وقد أخذ أفلاطون بهذا الرأي هنا على سبيل إيضاح فكرته فحسب، ولكنه يعود في محاورة طيماوس إلى تقديم صورة أدق للكون، هي صورة كرة تبعد أطرافها عن المركز بُعداً متساوياً.

– فهل نعجب إذن لو رأينا أولئك الذين لا يعرفون الحقيقة يكونون أفكاراً باطلة عن أشياء عديدة، منها اللذة والألم وما بينهما؟ إنهم عندما ينتقلون إلى حالة أليمة يعتقدون عن حق أنهم يتألمون، لأنهم يتألمون بالفعل. أما إذا انتقلوا من الألم إلى الحالة الوسطى، فإنهم يعتقدون اعتقاداً راسخاً أنهم بلغوا أوج اللذة. فهم يضعون غياب الألم في مقابل الألم، لأنهم لا يعرفون اللذة، وهم في ذلك أشبه بمن يضع الرمادى مقابل الأسود لأنه لا يعرف الأبيض. ولا جدال مع ذلك في أنهم في ذلك مخطئون.

فقال: إن هذا أمر لا يدهشني قط، بل إني لأدهش لو كان العكس هو الذي يحدث.

– فلنتأمل الأمر على هذا النحو: إن الجوع والعطش وما شابههما حالات فراغ للجسم.

– أجل.

– والجهل والجنون أيضاً فراغ للنفس.

– هذا صحيح.

– لا يمكن ملء هذه الفراغات بتناول الطعام في الحالة الأولى، وباكتساب المعرفة في الحالة الثانية؟

– بالتأكيد.

– وهل يكون الإشباع والامتلاء الحقيقي هو ذلك الذي يجلبه أقل هذين النوعين أم أكثرهما حقيقة؟

– أكثرهما حقيقة بالطبع.

– فأي نوعي الأشياء هذين ترى له مزيداً من الوجود الخالص؟ أهو ذلك النوع الذي يشمل الخبز واللحم والشراب والأطعمة عامة، أي ذلك الذي يشمل الرأي الصحيح والمعرفة والعقل، وكل الفضائل الذهنية بوجه عام، لتضع السؤال على النحو الآتي: أي الأمرين له مزيد من الوجود الخالص: ذلك الذي يتعلق بما هو ثابت، أزلي، حقيقي، والذي يشارك هو ذاته في هذه الطبيعة ويتمثل في أشياء لها هذه الطبيعة؟[1]

(1) المقارنة هنا بين النفس، بما فيها من أفكار ثابتة، والجسم، بما يطرأ عليه من تغيرات دائمة.

فأجاب: إن ذلك الذي يتعلق بالوجود الثابت له وجود خالص يفوق الآخر بكثير.

- كما أن اللامتغير يمكن معرفته بالقدر نفسه الذي تكون به حقيقته خالصة؟

- أجل، إنه يقبل المعرفة بالقدر نفسه.

- كما أن له من الحقيقة المقدار نفسه؟

- أجل.

- وعلى العكس من ذلك فإن ما له حقيقة أقل، تكون ماهيته أقل؟

- هذا ضروري.

- وإذن، فهلا يكون للأشياء التي تفي بحاجات الجسم حقيقة وماهية أقل، بوجه عام، من تلك التي تفي بحاجات النفس؟

- أقل بكثير.

- وهلا تكون للجسم ذاته من الحقيقة والماهية أقل مما للنفس؟

- بلى.

- وعلى ذلك فإن ما يمتلئ بالوجود الحقيقي، وله هو ذاته مزيد من الوجود الحقيقي، يكون امتلاؤه أكثر حقيقة من ذلك الذي يمتلئ بوجود أقل حقيقة ويكون هو ذاته أقل حقيقة.

- بالطبع.

- فإذا كان ثمة لذة في إشباع الشيء لما يتفق مع طبيعته، فإن ما يمتلئ على نحو أكثر حقيقة، وبأشياء لها مزيد من الحقيقة، تكون لذته في ذلك أكثر حقيقة، على حين أن ما يشارك في الوجود الأقل حقيقة يشبع على نحو أقل حقيقة وأقل دواماً، وتكون لذته أقل وضوحاً وحقيقة؟

- لا بد من ذلك.

- وهكذا فإن أولئك الذين عدموا الحكمة والفضيلة، والذين لا تشغلهم إلا الولائم واللذات الحسية، يظلون متذبذبين صعوداً وهبوطاً حتى الوسط فحسب، وفي هذه المنطقة يتحركون خبط عشواء طوال حياتهم، ولكنهم لا ينتقلون أبداً إلى العالم الأعلى

الحقيقي، ولا يرتفعون بأعينهم نحوه، أو يجدون طريقهم إليه، ولا يمتلئون أبداً بالوجود الحقيقي، ولا يذوقون للذة الخالصة طعماً. وهكذا تراهم كالأنعام منخفضة عيونهم ومطأطئة رؤوسهم نحو الأرض، أي نحو مائدة الطعام، فيسمنون ويتكاثرون، ويدفعهم حبهم المفرط لهذه الملذات إلى أن يركلوا وينطحوا بعضهم بعضاً بحوافر وقرون من حديد، ويتقاتلون من فرط شهواتهم. ذلك لأن هذا الغذاء المزيف لا يمكنه أن يشبعهم، كما أن ذلك الجزء الذي يشبعونه من أنفسهم هو ذاته غير حقيقي، لا يقنع ولا يشبع.

فقال جلوكون: حقاً إنك لتصف حياة معظم الناس، يا سقراط، وكأن نبياً هو الذي يتكلم!

- أوَ ليس حتماً أن تكون لذاتهم ممتزجة بالألم، وأن تكون أشباحاً خداعة للذة الحقة، وظلالاً باهتة لا تكتسب لونها البادي إلا بالمقارنة بأضدادها فحسب؟ ومن هنا كانت تلك الرغبات الهوجاء التي يغرسونها في صدور الحمقى بعضهم نحو البعض، والتي يتقاتلون من أجلها كما قال «ستيسيخوروس Stesichorus»[1] إن اليونانيين قد تقاتلوا، في طروادة، على ظل «هيلين» غير عالمين بحقيقة الأمر؟

فقال: لا بد أن تحدث الأمور على هذا النحو.

- فإذا تناولنا الجزء الغضبي من النفس، ألن تحدث الأمور على هذا النحو، عندما يشبع المرء هذا الجزء أيضاً، فيدفعه الطموح الذي يلهب غيرته، وحب الجاه الذي يزيد من عنفه، والمزاج العدواني الذي يثير غضبه، إلى التهافت على الجاه والتنافس مع الغير والغضب دون تمييز ودون عقل؟

فقال: أجل، سيحدث مثل هذا للجزء الغضبي بدوره.

---

(1) الاسم يعني «رئيس الكورس»، وهو لقب اكتسبه بحكم عمله. وهو أشهر ممثلي الشعر الغنائي في العصر «الدوري» المتقدم، وقد ولد حوالي عام 630 ق.م ويروى عنه أنه قد عوقب بفقد بصره لافترائه على هيلين، ولكنه استرده بعد أن سحب ما قاله في قصيدة شعرية أخرى (أفلاطون، فيدروس، 243). ولم يبقَ من شعره إلا فقرات بسيطة، ولكن مكانته الشعرية بين القدماء كانت رفيعة.

- وعندئذ فهل هناك مجال للتردد في القول إنه، عندما تسير الرغبات المتعلقة بالكسب والجاه في طريقها مسترشدة بالعلم والعقل، وتكتسب اللذات التي تدلها عليها الحكمة، فعندئذ تصل هذه الرغبات إلى أصدق اللذات، التي يمكنها تذوقها، لأنها إنما تسترشد بالحقيقة، كما أنها تبلغ اللذات المميزة لها، إذا كان صحيحاً أن الأفضل بالنسبة إلى أي شيء هو الأقرب إلى طبيعته الحقة.

فقال: أجل، إن الأفضل بالتأكيد هو الأقرب إلى الطبيعة.

- وعندما تخضع النفس كلها للمبدأ الفلسفي، ولا يدب فيها الشقاق، فإن كلاً من أجزائها، أولاً، يلتزم حدوده، وبذلك يمارس العدالة، كما أن كلاً منها يتمتع بالملذات الملائمة له، وهي أنقى وأصدق ما يمكنه التمتع به من الملذات.

- بالضبط.

- أما إذا سيطر واحد من المبدأين الآخرين، لما وجد هذا المبدأ ذاته اللذة التي تلائمه، ولأرغم الآخرين على التماس لذة خداعة غريبة عنهما.

- هذا صحيح.

- وكلما ازداد الشيء بُعداً عن الفلسفة والعقل، كانت اللذة التي يجلبها أقرب إلى هذا الطابع.

- بالتأكيد.

- أليس أبعد الأشياء عن العقل هو أيضاً أبعدها عن القانون والنظام؟

- هذا واضح.

- ولكننا قد اعترفنا بأن الرغبات الشهوية الطاغية هي أبعدها عنهما.

- أجل.

- أما أقرب الرغبات إليهما، فهي الرغبات الملكية المنظمة.

- أجل.

- وهكذا فإن الطاغية أبعد الناس عن اللذة الحقة الجديرة بالإنسان، بينما الملك أقربهم إليها.

- هذا ضروري.

- ألديك أية فكرة عن مدى انحطاط حياة الطاغية بالقياس إلى حياة الملك؟

- كلا، خبرني أنت.

- إن اللذة، على ما يبدو، أنواعاً ثلاثة، أحدها صحيح والآخران باطلان[1]. على أن الطاغية يمضي في ابتعاده عن العقل والقانون إلى حد تجاوز النوعين الباطلين ذاتهما، ليحيط نفسه بملذات أشبه بحاشية مستبعدة له. ومن العسير أن نعبر عن مدى انحطاطه إلا على هذا النحو.

فسأل: على أي نحو؟

- إن الطاغية، في رأيي، أبعد بثلاث مراحل، من الأليجاركي، إذ أن الديمقراطي يأتي بينهما.

- أجل.

- فإن كان هذا صحيحاً، كان ما يتمتع به شبحاً للذة، يبعد عن الحقيقة ثلاثة أضعاف المسافة التي تبعدها عنها لذة الأليجاركي.

- هذا صحيح.

- كما أن الأليجاركي هو الثالث من بعد الملكي، وذلك إذا عددنا الملكي والأرستقراطي واحداً.

- أجل، إنه الثالث.

- وعلى ذلك فلذة الطاغية تبعد عن اللذة الحقيقية ثلاث مرات مضروبة في ثلاث.

- هذا واضح.

- هكذا فإن شبح لذة الطاغية يمكن أن يعبر عنه عدد مربع.

(1) هذه الأنواع الثلاثة تناظر الملك - أو الأرستقراطي - والتيمقراطي والأليجاركي.

- بالتأكيد.

- فإذا ما رفعت هذا العدد فجعلته مكعباً، فلن يكون من الصعب عليك أن تدرك مدى ابتعاد الطاغية عن الملك[1].

فقال: هذا أمر يسهل تحديده بالحساب.

- فإذا ما أردت أن تحدد، على عكس ذلك، مدى سمو حقيقة لذة الملك على لذة الطاغية، لوجدت بالحساب أنها أفضل منها سبعمائة وتسع وعشرين مرة، وأن الطاغية أشقى من الملك بالمقدار نفسه.

فهتف: ما أروعه من حساب! وما أعظم الفارق بين العادل والظالم في لذتهما وألمهما.

- ومع ذلك فهو حساب صحيح، وهو ينطبق على حياة الناس بقدر ما ينطبق عليها حساب الأيام والليالي، والشهور والسنوات[2].

فقال: أجل، إنه ينطبق قطعاً عليها.

- فإذا كان هذا مدى تفوق الإنسان العادل الفاضل في لذته على الإنسان الظالم الشرير، فما أعظم الفارق الذي سيمتاز به عليه في نقاء الحياة وجمالها وفضيلتها.

- أجل سيكون الفارق أعظم إلى حد هائل.

فقلت: هذا حسن. والآن، وقد بلغت بنا المناقشة هذه المرحلة فلنعد إلى الكلمات التي قيلت في البداية، والتي أدت إلى ما وصلنا إليه، ألا وهي - على ما أذكر - أن الشر ينفع عندما يكون المرء ظالماً ظلماً تاماً، مع كونه يشتهر بين الناس بالعدل. أليس كذلك؟

- أجل، هذا ما قيل.

(1) يلاحظ أن أفلاطون لا يأخذ هذه العلمية الحسابية مأخذ الجد، وإنما هو يحاكي الفيثاغوريين في تعبيرهم عن الفضائل بالأعداد.

(2) العدد 729 يعادل مجموع الأيام والليالي عند الرياضي الفيثاغوري فيلولاوس.

- والآن وقد اتفقنا على المعنى الحقيقي للخير والشر، وعلى نتائجهما، فلنتوجه بحديثنا إلى قائل هذا الكلام.

- وماذا نقول له؟

- فلنتخيل بتفكيرنا صورة للنفس، تؤدي بصاحب هذا الرأي إلى إدراك ما ينطوي عليه رأيه من نتائج.

- أية صورة تعني؟

- إنها صورة للنفس مشابهة لتلك المخلوقات الخيالية الشوهاء التي جاءت في أساطير الأولين، مثل «خيميرا Chimera»[1] أو «سولا Scylla»[2] أو «سيريبورس Cerebrus»[3]، وهي المخلوقات التي قيل إنها كانت تجمع في جسم واحد أشكالاً متعددة[4].

- يقال فعلاً إنه كانت هناك كائنات كهذه.

- فلنتصور الآن وحشاً متعدد الأشكال والرؤوس، له حلقة من رؤوس حيوانات من كل الأنواع، منها ما هو أليف وما هو وحشي، ويمكنه أن يزيد عددها، ويغيرها كما يشاء.

فقال: إن هذا الشكل يحتاج إلى مصمم بارع، ولكن لما كان الفكر أسهل تشكيلاً من الشمع أو من أية مادة أخرى، ففي وسعك أن تعد هذا الشكل حاضراً الآن.

- فلنفرض الآن أننا نضيف إليه صورة ثانية، هي صورة أسد، وصورة ثالثة لإنسان، بحيث تكون الثانية أصغر من الأولى، والثالثة أصغر من الثانية.

---

(1) كائن أسطوري ينفث النار، ويجمع جسمه بين صورة الأسد والأفعى والماعز.

(2) عند هوميروس، وحش بحري ينبح كالكلب، له اثنا عشر قدماً، وست رقاب على كل منها رأس قبيحة بها ثلاثة صفوف من الأسنان الحادة.

(3) في الأساطير ليونانية، كلب ذو ثلاثة رؤوس، له شعر ثعبان، يقف حارساً على العالم الأدنى.

(4) قارن هذه الصورة بصورة أخرى لها الهدف نفسه في محاورة فيدرس، وهي صورة سائق أو قائد لعربة يجرها حصانان، أحدهما طيِّع والآخر شرس.

فقال: هذا أيسر، ويمكنك أن تعد الشكل حاضراً أيضاً.

- والآن، فلتضم الثلاثة سوياً، على نحو يجعلهم يكونون كلاً واحداً.

- لقد فعلت ذلك.

- وأخيراً، فلتشكلهم بحيث يتخذ مظهرهم شكل واحد منهم، هو الإنسان.

فقال: لقد فعلت ذلك.

- والآن، ففي وسعنا أن نرد على ذلك الذي يزعم أن في الظلم نفعاً، وأن العدل لا جدوى منه، بأن معنى رأيه هذا هو أن من المفيد لمثل هذا الكائن أن يتعهد الوحش المتعدد الرؤوس بالغذاء، ويقوي الأسد، وأن يجيع الإنسان حتى يبلغ به الوهن حداً يمكن الآخرين من اقتياده حيثما شاءا، ويعجز هو عن التوفيق أو بعث الانسجام بينهما، بل يترك كلاً منهما يصارع الآخر يحاربه ويلتهمه.

- هذا عين ما ينطوي عليه امتداح الظلم.

- أما القول بأن العدل نافع، فيعني أن من الواجب، في كل فعل وقول، أن نستهدف تحقيق السيطرة التامة للإنسان الكامن في هذه الصورة على الكائن بأكمله، بحيث يرعى الوحش المتعدد الرؤوس ويروضه وكأنه بستاني يتعهد أشجاره الغالية، ويحد من نمو الأعشاب الضارة. وعليه أن يجتذب الأسد لصفه ويتخذ منه حليفاً له، وأن يرعى الكل معاً، ويسهر على بعث الانسجام فيما بينهما، وكذلك بينهما وبين نفسه.

- هذا بالضبط عين ما سيقوله نصير العدالة.

- وعلى ذلك فإن من يمتدح العدل يكون على صواب، ومن يمتدح الشر على خطأ من جميع الأوجه، سواء أكنا نضع نصب أعيننا اللذة أم الجاه أم المنفعة. فالأول يعرف ما يقول، أما الذي يذم العدل فجاهل لا يعرف عنه شيئاً بالفعل.

- أجل إنه لا يعرف عنه شيئاً بالفعل.

- ولكن، لما لم يكن خطأ نصير الظلم مقصوداً، فلنحاول إذن أن نترفق به في الجدل، ولنسأله: خبرنا، أيها السيد الكريم، على أي أساس يقوم التمييز بين السلوك المستحب

والمستهجن بين الناس؟ أليس السلوك المستحب هو ذلك الذي يقوم على إخضاع الجزء الإنساني للحيوان؟ ألن يوافقنا على ذلك، أم تظنه لن يوافق؟

– سيوافق إذا كان يحمل لرأيي أي تقدير.

– فإذا اتفقنا على هذا، فهل تظن أحداً يستفيد إذا أخذ المال غصباً، وعرف أن ذلك معناه إخضاع الجزء الأفضل من طبيعتنا للجزء الأردأ؟ إن من يبيع ابنه أو ابنته عبداً لنخاس قاسٍ غليظ القلب لقاء مبلغ من المال، يكون قد عقد صفقة خاسرة حقاً، فما بالك بمن يستبعد دون رحمة أنبل أجزاء نفسه في سبيل أحط أجزائها؟ ألن يكون أشقى من الأول، وهلا يكون خسرانه، حين قبل لنفسه هذا الفساد، أشد من خسران أريفيل[1] التي باعت حياة زوجها في سبيل عقد من الجواهر.

– لو كان لي أن أجيب نيابة عنه لقلت إن خسرانه أشد بكثير.

– ألست ترى إذن أن المتبذل كان يستهجن دائماً لأنه يطلق بتبذله العنان للوحش الفظيع المتعدد الأشكال؟

– هذا واضح.

– كما أن الغرور وحدة الطبع مذمومان لأنهما يؤديان إلى نمو الأسد والأفعى في الإنسان على نحو لا يتناسب مع ما ينبغي أن يكونا عليه؟

– أجل.

– كذلك يذم الترف والرخاوة لأنهما يجعلان هذا الكائن يفتر ويضعف ويجبن.

– بالتأكيد.

– ولم يذم الناس النفاق والوضاعة؟ أليس ذلك لأنهما يخضعان هذا الجزء الغضبي ذاته للوحش المفترس، الذي يعود الأول على الذل، بفضل جشعه للمال، ويحوله منذ صباه من أسد إلى قرد؟

---

(1) في الأساطير اليونانية أن أريفيل تلقت عقداً من الجواهر رشوة من بولنيكيس Polynices مقابل إقناع زوجها أمفياروس Amphiaraus بالاشتراك في حرب «الزعماء السبعة» ضد طيبة، فلقي فيها حتفه، وذبحها ابنها الكميون Alcmaeon على خيانتها.

فقال: هذا صحيح.

- ولم كان الاشتغال بالصنعة والعمل اليدوي يحط من قدر المرء؟ ألذلك سبب آخر سوى أنه يؤدي إلى ضعف طبيعي لأفضل الأجزاء في الصانع، إلى حد أنه يعجز عن التحكم في الجزاء الحيوانية منه، فيتملقها، ولا يحرص على شيء سوى مداهنتها؟

- يبدو أن هذا هو السبب.

- وعلى ذلك، فإذا أردنا أن نخضع هذا الرجل لأفضل أنواع الحكم، هلا يقتضي منا ذلك أن نجعله خاضعاً لذلك الجزء الأفضل، الذي هو المبدأ الإلهي فيه؟ ولكن هذا لا يعني أن هذه الطاعة تحدث على حساب المطيع، كما اعتقد ثراسيماخوس[1]، بل إننا نعتقد، على عكس ذلك، أنه ليس أنفع للجميع من أن يحكمهم كائن إلهي حكيم، أو إذا لم يتيسر ذلك، أن تحكمهم سلطة خارجية، حتى نخضع جميعاً لحكم واحد، فنغدو متوافقين متحابين قدر الإمكان.

فقال: هذا صحيح.

- ألا يستهدف القانون نفس هذا الغرض، حين يسري على الدولة بأسرها؟ ألا يظهر ذلك أيضاً في السلطة التي نحكم بها أبناءنا، الذين نخضعهم لأنفسنا حتى نبث في نفوسهم مبدأ مماثلاً لذلك الذي يحكم الدولة، وبعد أن ننمي فيهم أفضل ما لدينا، نكون قد وضعنا فيهم حارساً يحل محلنا، وحاكماً مشابهاً لنا، ثم نتركهم بعد ذلك أحراراً؟

- هذا صحيح.

- فلأي سبب إذن، وعلى أي أساس يمكننا أن نقول إن المرء يستفيد من سلوك طريق الظلم أو التبذل أو الوضاعة، إذا كان ذلك يجعل منه شخصاً أسوأ، حتى لو كان يكتسب من هذا الشر مزيداً من الجاه أو المال؟

فقال: ليس ثمة أي سبب يبرر لنا هذا القول.

---

(1) انظر الكتاب الأول، وما بعده.

- وكيف يستفيد المجرم لو لم تكشف جريمته، وظل بمنأى عن العقاب؟ ألا يغدو المجرم المختفي عن الأنظار أسوأ مما هو، على حين أن المجرم الذي يكشف ويعاقب تخف حدة الجزء الوحشي من طبيعته وتهدأ، فيتحرر العنصر الألطف فيه، وتتهذب نفسه كلها وتسمو باكتسابه العدالة والاعتدال والحكمة، أكثر من أي تهذيب أو سمو يجلبه على الجسم اكتساب الجمال والقوة والصحة، بقدر ما تكون النفس أشرف من الجسم؟[1]

فقال: بالتأكيد.

- وهكذا فإن الإنسان العارف سيكرس كل جهده طوال حياته لتحقق هذا الهدف، فهو أولاً يقدر تلك الدراسات التي تغرس هذه الصفات في نفسه، ولا يلقي بالاً إلى غيرها.

- هذا واضح.

- وبعد ذلك سيعمل على تنظيم عاداته وأحواله الجسمية، ويمتنع عن الاستسلام للذات الوحشية اللاعاقلة إلى حد أنه لن يعد الصحة ذاتها هدفاً أساسياً له: فلن تكون غايته الأولى هي أن يكون قوياً أو سليماً أو جميلاً، إلا إذا كان في ذلك ما يزيد نفسه اعتدالاً، بل إنه سيحرص دائماً على سلامة جسمه من أجل ما يعود به ذلك على روحه من الانسجام.

- إنه سيفعل ذلك حقاً، لو كانت فيه موسيقى بالمعنى الصحيح.

- ألن يستهدف الغاية نفسها عندما يراعي النظام والاعتدال في اكتساب المال، فلا يدع فكرة الناس الباطلة عن السعادة تعمي بصيرته، فيكدس ثروات لا حد لها، ولا تجلب له إلا الضرر؟

- إنه لن يفعل ذلك قط.

(1) يلاحظ في هذه الفقرة كلها أن فلسفة العقوبة عند أفلاطون تنصب حول فكرة إصلاح المجرم ذاته، لا القصاص منه لخروجه على قوانين المجتمع أو مبادئه الأخلاقية، كما هي الحال في كثير من التشريعات الحديثة.

- وسوف يرعى الدولة الموجودة داخله، ويحرص على عدم حدوث اضطراب فيها، كذلك الذي تجلبه الوفرة أو الفاقة. وسوف ينظم ممتلكاته على أساس هذا المبدأ، ويكسب أو ينفق على قدر دخله.

- هذا صحيح كل الصحة.

- كما أنه سيراعي الغاية نفسها في قبول التكريم من الغير: فيقبل مسروراً أي تكريم خاص أو عام، يرى أنه يجعل منه رجلاً أفضل، ويتجنب ما يخل بنظام حياته.

- ولكن، إذا كان هذا هدفه، فلن تكون لديه أية رغبة في الاشتغال بالسياسة.

- كلا، إنه سيشتغل قطعاً بالسياسة في دولته الباطنة الخاصة، وإن لم يكن سيشتغل بالسياسة في بلاده، ما لم يكن ذلك استجابة لنداء من السماء.

فقال جلوكون: لقد فهمت. إنك تتحدث عن الدولة التي رسمنا خطتها، والتي لا توجد إلا في ذهننا، إذ لست أعتقد أنه توجد دولة مثلها في أي مكان على سطح الأرض.

فأجبت: كلا، ولكن المرء قد يجد في هذا أنموذجاً في السماء لمن شاء أن يطالعه، ويبعث مثيله في نفسه بعد تأمله[1]. أما أن هذه الدولة موجودة في أي مكان أو ستوجد بالفعل في أي وقت، فهذا أمر لا أهمية له، إذ أنه لن يخضع إلا لقوانين هذه الدولة وحدها، لا أية دولة غيرها.

فقال: أعتقد أنك على صواب.

(1) قارن هذا الرأي بفكرة «مدينة الله» في الفلسفة المسيحية بالعصور الوسطى.

الكتاب العاشر

المحاكاة في الشعر والفن

فاستطردت قائلاً: إن في دولتنا سمات متعددة تجعلني أعدها قائمة على مبادئ سليمة تماماً، ولاسيما تلك القاعدة الخاصة بالشعر.

- أية قاعدة؟

- تلك التي تنص على حظر الشعر القائم على المحاكاة[1]. فبعد أن ميزنا الآن بين الأجزاء المتعددة للنفس، يبدو لي أن لدينا أسباباً أقوى لاستبعاد هذا النوع من الشعر تماماً.

- ماذا تعني؟

- إنني أصرح برأيي هذا لكم سراً، إذ أنكم لن تشوا بي لدى شعراء التراجيديا (المأساة) وبقية الشعراء الذين تقوم أعمالهم على المحاكاة. فيبدو لي أن هذا النوع من الشعر يؤذي الأذهان التي تسمعه دون أن يكون لديها ترياق ضده، أعني معرفة الطبيعة الحقيقية لما يتحدث عنه هذا الشعر.

- ما أسباب قولك هذا؟

(1) يستأنف أفلاطون هنا هجومه على الشعر، الذي بدأه في الكتابين الثاني والثالث. والفرق بين وجهة النظر الفلسفية والميتافيزيقية، لا وجهة النظر التربوية، هي الغالبة على نقده.

– حسناً، سأصرح لكم برأيي، وذلك على الرغم مما كنت أشعر به منذ صباي من حب واحترام لهوميروس، الذي يبدو أنه كان المعلم والمرشد الأصلي لكل هذه المجموعة الرائعة من شعراء التراجيديا. غير أن من الواجب ألا نحترم إنساناً أكثر مما نحترم الحقيقة[1]. وعلى ذلك فسوف أصرح برأيي كما قلت.

– فلتتحدث إذن.

– أصغ إليّ إذن، أو على الأصح أجبني.

– سلني أنت.

– أتستطيع أن تنبئني ما المقصود بالمحاكاة عامة، إذ أنني لا أعرفه حق المعرفة؟

– فهل تتوقع مني إذن أن أعرف؟

– ولِمَ لا؟ إن العين الحادة الإبصار ليست هي دائماً التي ترى الأشياء قبل العين الضعيفة.

– هذا صحيح، ولكني في حضورك لا أشعر بالجرأة على الكلام، حتى لو كانت لدي فكرة واضحة عما أقول. فلتتحدث أنت إذن.

– حسناً، أتود أن نبدأ هذه النقطة في بحثنا على طريقتنا المعتادة، وذلك بأن نفترض لكل مجموعة من الأفراد يجمعهم اسم مشترك، مثالاً أو صورة مناظرة؟ أتفهم ما أقول؟

– أجل.

– فلنتناول إذن أي مثل مألوف. فهناك مثلاً كثير من الأسرة والمناضد في العالم، أليس كذلك؟

– هذا صحيح.

– كما أننا اعتدنا القول إن الصانع عندما يصنع الأسرة أو المناضد التي نستخدمها يضع نصب عينيه صورة كل منهما. أما الصورة ذاتها فليست من صنع أحد من الصنّاع، إذ كيف يتسنى لها أن تكون كذلك؟

(1) يلاحظ أن أرسطو قد استخدم هذه العبارة فيما بعد بنصها تقريباً، ضد أفلاطون نفسه.

- هذا محال.

- والآن، هناك صانع آخر أود أن أعرف الاسم الذي ستطلقه عليه.

- أي صانع

- ذلك الذي يصنع كل الأشياء التي يصنعها غيره من الصنّاع معاً.

- لا بد أن تكون لمثل هذا الشخص قوة خارقة!

- انتظر قليلاً، وسيكون لديك المزيد من أسباب الإعجاب به. ذلك لأن عمله لا يقتصر على إنتاج الأشياء المصنوعة فحسب، بل إنه يستطيع أن يخلق كل النباتات والحيوانات، وكل الأحياء، فضلاً عن ذاته أيضاً، وكذلك الأرض والسماء والآلهة والأجرام السماوية وكل ما في باطن الأرض في العالم السفلي.

- إنه لفنان رائع حقاً ذلك الذي تتحدث عنه!

- أتشك فيما أقول؟ ألا تظن أن هناك صانعاً كهذا، أو أن من الممكن أن يوجد صانع لهذه الأشياء كلها بمعنى معين، ولكن ليس بمعنى آخر؟ ألا ترى أنك أنت ذاتك تستطيع خلق هذا كله على نحو ما؟

- أود أن أعرف على أي نحو.

- إنها طريقة ميسورة. بل إن هناك في الواقع طرقاً متعددة يمكن بها القيام بهذا العمل بسرعة ويسر. وأسرع الطرق لذلك هي أن تأخذ مرآة وتدور بها في كل الاتجاهات. وسرعان ما ترى نفسك وقد أتيت بالشمس والنجوم والأرض وذاتك وكل الحيوانات والنباتات الأخرى، وكل الأشياء التي تحدثنا عنها منذ قليل.

- هذا صحيح، ولكن هذه ستكون مظاهر فحسب، لا أشياء حقيقية.

- حسناً جداً، إنك تقترب من النقطة التي أريدها. وأظن أن الرسام أيضاً واحد من هؤلاء الصنّاع، أليس كذلك؟

- بالتأكيد.

- ولكنك ستقول، على ما أعتقد، أن ما يصنعه ليس حقيقياً. ولكن الرسام يصنع سريراً بمعنى معين، أليس كذلك؟

- بلى، سريراً ظاهرياً؟

- وماذا عن النجار؟ ألم تقل منذ قليل إنه لا يصنع الفكرة التي لدينا عن السرير، أعني ماهية السرير، وإنما سريراً خاصاً؟

- لقد قلت ذلك فعلاً.

- فإن لم يكن يصنع ماهية السرير، فإن ما يصنعه ليس حقيقياً، وإنما هو شيء يشبهه. فإذا ما قال أحد إن ما يعمله النجار أو صانع آخر حقيقي بالمعنى الصحيح، لكان في ذلك مخطئاً.

- إن ذلك، على الأقل، ليس رأي أولئك الذين اعتادوا التفكير على هذا النحو.

- وعلى ذلك فليس لنا أن ندهش إذا كان هذا العمل ذاته باهتاً بالقياس إلى الحقيقة.

- هذا صحيح.

- فلنستخدم هذه الأمثلة إذن وسيلة لبحث مسألة طبيعة المحاكاة.

- لنفعل ذلك.

- إن هناك ثلاثة أنواع من الأسرة: أحدها يوجد في طبيعة الأشياء، وهو لا يوصف إلا بأنه من صنع الله، أليس كذلك؟

- بلى.

- وهناك نوع ثانٍ، من صنع النجار.

- أجل.

- أما النوع الثالث فهو من صنع الرسام، أليس كذلك؟

- بلى.

- وإذن فللأسرة أنواع ثلاثة، وهناك ثلاثة فنانين يصنعونها: الله، والنجار، والرسام؟

- هذا صحيح.

- أما الله، فلم يخلق في طبيعة الأشياء إلا سريراً واحداً، وواحداً فقط. وهو لم يصنع أبداً، ولن يصنع أبداً، سريرين أو أكثر.

- ولِمَ لا؟

- لأنه لو صنع اثنين فقط، لظهر ثالث يكون صورة للاثنين الأولين، ويكون هذا الثالث هو الأساس، لا الاثنان الآخران.

- هذا صحيح.

- ولما كان الله يعلم ذلك، وأراد أن يكون الصانع الحقيقي لسرير حقيقي، لا الصانع الجزئي لسرير خاص، فقد خلق سريراً هو السرير الواحد الأساسي.

- هذا ما يبدو لي.

- فهل تود إذن أن نسميه صانع الطبيعة الحقة للسرير، أو شيئاً من هذا القبيل؟

- إنه يستحق هذا الاسم، ما دام ما يخلقه يمثل الطبيعة الحقيقية للأشياء.

- أما النجار، فهلا نسميه صانع السرير؟

- بلى.

- ولكن هل تسمي الرسام صانع هذا الشيء ومنتجه؟

- أبداً.

- فما هو إذن بالنسبة إلى السرير؟

- أعتقد أن الاسم الأكثر انطباقاً عليه هو اسم قلد الشيء الذي صنعه الآخران.

- حسناً. وإذن فأنت تطلق اسم المقلد على صانع شيء يحتل المرتبة الثالثة بالنسبة إلى الطبيعة الحقة للأشياء؟

- بالضبط.

- وإذن فهذا يصدق أيضاً على الشارع التراجيدي، ما دام مقلداً. فهو إذن، ومعه كل المقلدين، يحتل المرتبة الثالثة بالقياس إلى عرش الحقيقة.

- هذا صحيح.

- ها نحن أولاء قد اتفقنا إذن على طبيعة المقلد. ولكن لدي سؤالاً آخر أود أن تجيبني عليه: فهل الموضوع الذي يحاكيه الرسام هو ذلك الموضوع الواحد الموجود في طبيعة الأشياء، أم ما ينتجه الصنّاع؟

- إنه يقلد ما ينتجه الصنّاع.

- وهل يقلده كما هو، أو كما يبدو؟ فلتحدد هذه المسألة؟

- ماذا تعني؟

- أعني أنك تستطيع أن تنظر إلى السرير من زوايا مختلفة، أي أن تنظر إليه مواجهة، أو من جانبه، أو من أية زاوية أخرى،. فهل يطرأ على السرير ذاته أي اختلاف، أم أنه يبدو مختلفاً فقط؟ ألا ينطبق هذا على كل الأشياء الأخرى؟

- أجل، إنها كلها تبدو مختلفة فحسب.

- والآن، لتبحث هذه المسألة: ما الهدف الذي يستهدفه الرسام بالنسبة إلى كل شيء؟ أهو محاكاة شيء حقيقي كما هو موجود أو شيء ظاهر كما يظهر؟ أهو يقلد المظهر أم الحقيقة؟

- إنه يحاكي شيئاً ظاهرياً.

- وإذن فالفن القائم على المحاكاة بعيد كل البُعد عن الحقيقة، وإذا كان يستطيع أن يتناول كل شيء، فما ذلك، على ما يبدو، إلا لأنه لا يمس إلا جزءاً صغيراً من كل شيء، وهذا الجزء ليس إلا شبحاً. ففي وسع الرسام مثلاً أن يرسم لنا إسكافياً أو نجاراً أو أي صانع آخر دون أن يعرف عن مهنتهم شيئاً. وقد يستطيع، إذا كان رساماً بارعاً، أن يخدع الأطفال والجهال، إذ يرسم نجاراً ويريهم إياه عن بُعد، فيظنونه نجاراً حقيقياً، وما هو إلا مظهر.

- بالتأكيد.

- هذا إذن هو الرأي الذي ينبغي القول به في هذه المسائل كلها: فإذا ما أتانا أحد يزعم أنه صادف رجلاً عارفاً بكل الحرف، يجيد تفاصيل كل فن خيراً من أربابه، فينبغي أن يجيب على زعمه هذا بأنه ساذج، وبأن ذلك الذي صادفه هو قطعاً دجال أو مقلد ذر المراد في عيونه، وأنه إذا كان قد ظنه عالِماً بكل شيء، فما ذلك إلا عجزاً منه عن التمييز بين العلم والجهل والمحاكاة.

فقال: هذا صحيح كل الصحة.

- فلننظر الآن في شعراء التراجيديا وفي كبيرهم هوميروس. إن من الناس من يعتقدون أن هؤلاء الشعراء لهم في كل الفنون نصيب، وأنهم على علم بكل الأمور الإنسانية، من فضيلة ورذيلة، بل وبالأمور الإلهية، إذ أنه يتعين على الشاعر المجيد، إذا ما شاء أن يحسن تناول موضوعاته، أن يعرفها أولاً، وإلا لما استطاع الكتابة عنها. فلنبحث إذن إن كان هؤلاء الناس قد صادفوا مقلدين خدعوهم، وإن كان قد فاتهم، عندما اطلعوا على أعمالهم، أن هذه الأعمال تنتمي إلى المرتبة الثالثة بالنسبة إلى الحقيقة، وأن من الممكن الإتيان بها بسهولة، حتى لو لم يكن المرء يعرف الحقيقة، إذ أنهم لا يخلقون إلا أوهاماً، لا أشياء حقيقية - أم أن الشعراء يقولون بالفعل أشياء حقيقية، ولديهم بالفعل معرفة حقيقية بالأمور التي يظن الناس أنهم يجيدون الحديث فيها؟

- هذه مسألة لا بد لنا من بحثها.

- أتظن أنه لو كان في وسع أحد أن ينتج الأصل وصورته معاً، فهل تراه يكرس جهوده لصنع الصور ويتخذ منها غاية قصوى لحياته، وكأنه لا يملك ما هو أفضل منها؟

- لا أظن ذلك.

- فلا بد إذن أن يهتم الفنان الحقيقي، الذي يعرف ما يقلده، بالحقائق لا بمحاكاتها، وأن يحرص على أن يخلف من بعده آثاراً قوامها عدد كبير من الأعمال الرائعة، ويؤثر أن ينصب عليه المديح، لا أن يزجي هو المديح.

- أجل، لأن ذلك سيكون أدعى إلى تكريمه ونفعه.

- فلنتوجه إذن بسؤال إلى هوميروس أو إلى أي شاعر آخر. وسنترك جانباً كل الفنون التي يدعيها الشعراء. فلن نسألهم مثلاً لماذا لم يعرف عن واحد منهم، في الماضي أو في الحاضر، أنه شفى مريضاً أو نقل علمه إلى تلاميذ له، كما يفعل أسقلبيوس، هذا إلا إذا كانوا حقاً يعرفون الطب ولا يكتفون بمحاكاة كلام الأطباء. لنسألهم عن هذا كله، ولكن عندما يأخذ هوميروس على عاتقه الكلام في أمور ذات أهمية قصوى، كقيادة الحرب أو إدارة شؤون الدولة أو التعليم، فمن حقنا أن نسأله عن هذه الأمور قائلين: اسمع يا عزيزنا هوميروس. إذا كان صحيحاً أنك فيما يتعلق بالفضيلة، لا تبعد عن الحقيقة سوى

مرتبة واحدة، أي أنك في المنزلة الثانية منها لا في الثالثة - أي لست صانع صور أو مقلداً - وإذا كنت تعرف السلوك الذي يجعل الناس أفضل أو أسوأ في الحياة العامة والخاصة، فخبرنا باسم الدولة التي صلح حكمها بفضلك. إن كثيراً من الدول، صغيرها وكبيرها، تدين بالكثير لمشرعيها، مثل لوكورجوس Lycurges في إسبرطة، وخاروندس Charondas في إيطاليا وصقلية، وسولون عندنا. ولكن هل تستطيع أن تنبئنا ببلد اتخذك مشرعاً وانتفع منك؟

فأجاب جلوكون: لا أظن ذلك. فأشد الناس إعجاباً بهوميروس لا يدعون ذلك.

- فهل سمع أحد عن حرب حدثت في وقته، ونجح هوميروس في قيادتها بنفسه، أو بنصائحه؟

- كلا.

- أو هل نسب إليه اختراع بارع في الفنون أو خبرة عملية في المجالات البشرية الأخرى، مثلما نسب إلى طاليس الملطي أو إلى أناخارسيس Anacharsis الإسكوذي؟[1]

- لا شيء من هذا على الإطلاق.

- ولكن، إذا لم يكن قد أدى أية خدمات عامة، فهل سمعنا عن هوميروس أنه كان، في حياته الخاصة، مرشداً أو معلماً لأحد؟ هل كان له أثناء حياته أصدقاء مخلصون له، نقلوا عنه إلى الأجيال القادمة طريقة هومرية في الحياة، كتلك التي ينادي بها الفيثاغوريون نقلاً عن معلمهم فيثاغورس، الذي طالما أحبوه، وهي طريقة لا تزال إلى يومنا هذا تميزهم عن بقية الناس؟

- لا يعرف عنه شيء من هذا. ذلك لأن كريوفيلوس Creophylus[2] الذي كان تلميذاً لهوميروس، هو شخص يثير تعليمه من السخرية أكثر مما يثير اسمه ذاته، وذلك إذا

(1) ينسب إليه اختراع مراسي السفن وعجلة الفخار. أما طاليس فكانت له اختراعات وكشوف علمية بعضها أسطوري وبعضها حقيقي.
(2) الاسم يعني «ابن اللحم»، أو «أهل اللحم».

صدقنا ما يقال عن هوميروس: إذ يقال إنه هو وغيره كانوا يتجاهلون هوميروس تماماً أثناء حياته.

- أجل، هذا ما يقال. ولكن ما رأيك أنت يا جلوكون؟ ألا ترى أنه لو كان هوميروس قد تمكن فعلاً من تعليم البشر وتحسين أحوالهم، لكان خليقاً بأن يجمع حوله أتباعاً عديدين، يكرمونه ويبجلونهن؟ إن بروتاجوراس من أبديرا، وبروديكوس من خيوس[1]، وكثيراً غيرهم، قد نجحوا على الأقل في إقناع معاصريهم بأنهم لن يصلحوا لإدارة شؤون الدولة أو شؤونهم المنزلية الخاصة إلا إذا أشرف هذان المعلمان على تعليمهما. وقد بلغ من إعجاب تلاميذهما بهما أنهم يكادون يحملونهما على الأكتاف. وإذن فلو كان في وسع هوميروس أو هزيود أن يساعدا بالفعل من يستمعون إليهما على أن يصبحوا أناساً أفضل، فهل كان معاصروهما يتركونهما يهيمان على يهيمان وهما يرويان أشعارهما؟ ألم يكونوا خليقين بالتضحية بأموالهم في سبيل استبقائهما، أو بإرغامهما على البقاء معهم، أو بالسير في أعقابهما أينما ذهبا، لو لم يشأ المعلمان البقاء، حتى يتلقوا من التعليم ما يكفيهم؟

- أعتقد يا سقراط أن هذا عين الصواب.

- وإذن فهلا يحق لنا أن نستدل من ذلك على أن كل أولئك الشعراء، منذ أيام هوميروس، إنما هم مقلدون فحسب: فهم يحاكون صور الفضيلة وما شابهها، أما الحقيقة ذاتها فلا يصلون إليها قط؟ إن الشاعر كالرسام التي تحدثنا عنه منذ برهة، والذي يرسم إسكافياً دون أن يعرف شيئاً عن إصلاح الأحذية، ويقدم صورته إلى أناس لا يعرفون عن الأمر أكثر منه، ولا يحكمون على الأمور إلا بمظاهرها وألوانها.

- هذا صحيح كل الصحة.

- وبالمثل فإن الشاعر يضفي بكلماته وجمله على كل فن ألواناً تلائمه، دون أن يفهم من طبيعة ذلك الفن إلا ما يكفي لمحاكاته، ويؤثر في أناس لا يقلون عنه جهلاً، ولا

(1) اثنان من أشهر السفسطائيين في القرن الخامس ق.م وق تضمن محاورة «بروتاجوراس» وصفاً حياً لهما.

يحكمون إلا بصورة التعبير، فيدفعهم السحر الكامن في الوزن والإيقاع إلى الاعتقاد بأنه قد حدثهم حديثاً خلاباً عن القيادة الحربية أو صناعة الأحذية أو أي موضوع فني آخر. فإذا ما نزعت عن الشعر قالبه الشعري، فلا شك أنك تستطيع أن تراه على حقيقته عندما يتحول إلى نثر.

فقال: أجل.

– ألا يكون عندئذ أشبه بوجه لم يكن جميلاً في وقت من الأوقات، ولكنه كان نضراً، ثم فقد بعد ذلك نضارة الشباب بدورها؟

– بالضبط.

– وإليك مسألة أخرى: إن المقلد، أو صانع الصور، لا يعلم عن الوجود الحق شيئاً، وإنما يعرف المظاهر وحدها، أليس كذلك؟

– بلى.

– وإذن فلنفهم الأمر كله، ولا نقنع بتفسير جزئي.

– لنفعل ذلك.

– لقد قلنا إن الرسام يستطيع أن يرسم لجاماً وحلقة اللجام.

– أجل.

– وقلنا إن الحداد والسراج يمكنهما أن يصنعاهما؟

– بالتأكيد.

– ولكن هل الرسام هو الذي يعرف الصورة التي ينبغي أن يكون عليها اللجام والحلقة؟ بل هل هو صانعهما ذاتهما، أعني الحداد والسراج؟ أليس ذلك هو الذي يعرف كيف يستخدمهما، أعني الفارس؟

– هذا صحيح كل الصحة.

– ألا يمكننا أن نقول، بوجه عام، إن هذا يصدق على كل الأمور الأخرى؟

– كيف؟

– إن هناك ثلاثة فنون فيما يتعلق بأي شيء: فن استخدامه، وفن صنعه، وفن محاكاته.

– أجل.

– أليس شرف أو جمال أية أداة أو كائن حي أو فعل مرتبطاً بالاستخدام الذي قصدت الطبيعة، أو قصد الصانع، أن يستخدم به هذا الشيء؟

– بلى.

– فلا بد إذن أن يكون من يستخدم الأشياء أكثر الناس خبرة بها، وأن يكون في وسعه أن ينبئ الصانع بالنتائج النافعة أو الضارة التي تترتب على استخدام الأداة التي صنعها. فعازف الناي مثلاً يستطيع أن يدلي بمعلومات إلى صانعه عن الناي الذي يستخدمه، وهو الذي يحدد كيفية صنعه، وعلى الصانع أن يطيع إرشاداته.

– بالتأكيد.

– وإذن فأحدهما يعرف الناي ويصف بدقة محاسنه ومساوئه، بينما يتعين على الآخر أن يثق به ويطيع أوامره.

– هذا صحيح.

– وإذن ففيما يتعلق بالآلة نفسها، نجد أن الصانع لا يصل إلا إلى رأي صحيح بشأن كمالها أو رداءتها، وهو يستمد هذا الرأي ممن يعرف، عن طريق التحدث معه والاستماع إلى ما يقوله، على حين أن من يستخدمها هو العارف.

– هذا صحيح.

– ولكن ماذا نقول عن المقلد؟ هل يعرف من التجربة تلك الموضوعات التي يرسمها، ويدرك إن كانت تمثيلاً صادقاً أو غير صادق؟ وهل يتكون لديه رأي صحيح عن طريق اضطراره إلى الاستماع إلى شخص عارف يوضح له كيف ينبغي محاكاة هذا الموضوع؟

– لا هذا ولا ذاك.

– وإذن فلن يكون لديه رأي صحيح، ولا معرفة، بشأن صحة تقليداته أو بطلانها.

– لا أظن.

– وهكذا فإن الفنان المقلد سيكون في حالة رائعة من العلم بما يبدعه!

– أبداً، إن العكس هو الصحيح.

– وعلى الرغم من ذلك فسيظل يواصل المحاكاة دون معرفة بما يجعل الشيء صحيحاً أو باطلاً، وبالتالي يمكننا أن نتوقع منه أن يقتصر على محاكاة ما يبدو خيراً للكثرة الجاهلة من الناس.

– أجل، ماذا عساه أن يفعل غير ذلك؟

– وإذن فنحن حتى الآن متفقون إلى حد بعيد على أن المقلد يفتقر إلى أية معرفة تستحق الذكر بما يقلده. فما التقليد إلا نوع من اللهو أو اللعب، وما الشعراء التراجيديون، سواء أكتبوا شعراً للملاحم أو مسرحيات، سوى مقلدين بكل معاني الكلمة.

– بالتأكيد.

– والآن، خبرني بحق زوس: أليست هذه المحاكاة بعيدة ثلاث مراتب عن الحقيقة؟

– أجل.

– وما هي الملكة التي تؤثر فيها المحاكاة في الإنسان؟

– ماذا تقصد؟

– سأضرب لك مثلاً يوضح ذلك: إن الشيء لا يبدو عن بُعد بنفس الحجم الذي يبدو به عن قرب. أليس كذلك؟

– بلى.

– كما أن الشيء نفسه الذي يكون مستقيماً خارج الماء، يبدو منكسراً داخله. كذلك فإن الشيء يبدو محدباً أو مقعراً، تبعاً للخداع البصري الذي تحدثه الألوان. وهكذا فإن كل خلط كهذا إنما يوجد في نفوسنا. وهذا الضعف في طبيعتنا هو الذي يستغله الرسم

بالضوء والظل وغيره من أنواع الخدع البارعة، التي يكون لها في نفسنا تأثير أشبه بتأثير السحر.

- هذا صحيح.

- ولكن ألم يكتشف علاج لتبديد هذا الخداع، يتمثل في القياس والعد والوزن؟ ألا يؤدي هذا العلاج إلى تخليصنا من سيطرة الفروق الظاهرية في الحجم والكم والوزن، بحيث تصبح السيطرة للملكة التي قامت بالعد والقياس والوزن؟

- بالتأكيد.

- وهذا العمل يقوم به العنصر الحاسب أو العاقل في نفسنا؟

- قطعاً.

- ولكن عندما تقوم هذه الملكة بالقياس وتعلن أن بعض الكميات أكبر من البعض الآخر أو أصغر من البعض الآخر أو أصغر منه أو مساوٍ له، فإنه يبدو أن في الأمر تناقضاً؟

- أجل.

- على أننا قد قلنا إن من المستحيل إن يكون للجزء الواحد من النفس رأيان متناقضان عن الموضوع الواحد[1].

- أجل، وكنا على حق في ذلك.

- وعلى ذلك فإن الجزء الذي يحكم وفقاً للقياس في النفس ينبغي أن يكون مختلفاً عن ذلك الذي لا يحكم وفقاً له.

- أجل.

- غير أن الملكة التي تحكم وفقاً للقياس هي الجزء الأفضل في النفس.

- بالتأكيد.

- وإذن فما يخالف القياس لا بد أن يكون جزءاً أخس.

(1) في الكتاب الرابع.

- هذا ضروري.

- هذا هو الرأي الذي كنت أريد الوصول إليه عندما قلت إن الرسم وكل فن قائم على المحاكاة بوجه عام يبعد في عمله عن الحقيقة، وأن الجزء الذي يرتبط به، في طبيعتنا، بعيد بدوره عن الحكمة، وأنه لا يستهدف غرضاً شريفاً أو صحيحاً.

- هذا صحيح كل الصحة.

- وعلى ذلك، فلما كان الفن القائم على المحاكاة خسيساً مقترناً بخسيسة، فلا بد أن تكون الذرية بدورها خسيسة.

- هذا صحيح.

- وهل ينطبق هذا فقط على المحاكاة الموجهة إلى العين، أم يصدق أيضاً على المحاكاة الموجهة إلى الأذن، والتي نسميها بالشعر؟

فقال: إنه ينطبق عليه بطبيعة الحال.

- دعنا لا نقتصر إذن على تشبيه الشعر بالتصوير، ولننظر مباشرة في ذلك الجزء من الذهن الذي يهيب به شعر المحاكاة، ولنتأمل إن كان هذا الجزء شريفاً أم خسيساً.

- لنفعل ذلك.

- فلنتأمل المسألة على هذا النحو: إن شعر المحاكاة يمثل الناس في أفعالهم الإرادية واللاإرادية، التي يظنون أنفسهم بفضلها سعداء أو أشقياء، ويستسلمون نتيجة لذلك للذة أو الألم. فهل فيه أكثر من هذا؟

- كلا، ليس فيه إلا هذا.

- وهل يكون للإنسان في هذه الظروف كلها، ذهن غير منقسم على نفسه، أم يكون في شقاق مع نفسه، كما كان كذلك في حالة الإبصار، حين كانت له آراء متعارضة في الآن نفسه حول الموضوعات نفسها؟ إنني لأذكر أننا لسنا بحاجة إلى الاتفاق حول هذه المسألة على التخصيص، فقد وافقنا من قبل[1] على هذه المسائل جميعاً، واعترفنا بأن نفسنا حافلة بهذا النوع من المتناقضات التي تتداخل فيها في آنٍ واحد.

---

(1) في الكتاب الرابع.

– وكنا على حق في ذلك.

– أجل، لقد كنا على حق، ولكن يبدو لي أن من واجبنا الآن إيضاح نقطة أغفلناها من قبل.

– وما هي؟

– لقد قلنا عندئذ[1] أن الحكيم يتحمل أية ضربة للقدر، كفقدان ابن له أو أي عزيز لديه برباطة جأش يفتقر إليها بقية الناس.

– أجل.

– ولكن هل ينعدم لديه الحزن، أم أنه لا يملك إلا أن يحزن، وإن كان يخفف من هذا الحزن؟

– إن الأمر الثاني هو الأقرب إلى الصواب.

– خبرني إذن: هل الأرجح أن يقاوم حزنه ويكتمه عندما يكون بين أقرانه أم عندما يكون وحيداً؟

– سيكون أكثر كتماناً بكثير في حضور الآخرين.

– أما عندما يكون وحيداً، فلن يضيره أن يقول أو يفعل أشياء كثيرة يخجل أن يراه غيره أو يسمعه وهو يفعلها.

– بالضبط.

– أليس ما يدفعه إلى المقاومة هو العقل ومبدأ القانون فيه، على حين أن ما يحمله على الحزن هو الشعور بالألم ذاته؟

– هذا صحيح.

– ولكن عندما تتجاذب الإنسان قوتان في اتجاهين متضادين بالنسبة إلى الموضوع نفسه، فلا بد أن يكون هناك جزآن يتعاملان في نفسه.

(1) في الكتاب الثالث.

- بالتأكيد.

- وأحد هذين الجزأين على استعداد لإطاعة القانون في كل ما يأمر به.

- ماذا تعني؟

- أعني القانون القائل إنه ليس أفضل من تحمل المكاره بأكبر قدر من رباطة الجأش، وعدم الاستسلام للحزن، إذ أن المرء لا يعلم ما في هذه الأحداث من خير وشر، وهو لن يكسب من الثورة شيئاً، والقائل إن الأمور الإنسانية كلها لا تستحق من المرء اهتماماً، وأن حزننا يحول دون حدوث ما نحن في أشد الحاجة إليه في مثل هذه اللحظات.

- وما هو؟

- أعني تدبر ما حدث، واستعادة قدرتنا على التحكم في النفس بعد أن يوجه القدر ضربته، كما في لعبة النرد، وترك العقل يحدد أفضل السبل أمامنا، والكف عن سلوك الأطفال الذين يصرخون عندما يصيبهم جرح ويضمون إليهم الجزء المجروح، وتعويد النفس أن تهرع دائماً لنجدة المريض المحتاج إليها، وتسارع بإنهاضنا من كبوتنا، ومواساة الحزن بلمسة من دوائها الشافي.

- هذا قطعاً أفضل مسلك إزاء ضربات القدر.

- والجزء الأفضل منا هو الذي يسير وفقاً للعقل.

- بالتأكيد.

- أما الجزء الذي يذكرنا بشقائنا ويدفعنا إلى الحزن، ولا يشفي غليله منها، فإنا نستطيع أن نسميه باللامعقول والعقيم والجبان.

- أجل، نستطيع ذلك.

- وهلا يمدنا هذا المبدأ الأخير، أعني المبدأ الغضبي، بمادة غزيرة متنوعة للمحاكاة، بينما المزاج الحكيم الهادئ لا يسهل محاكاته، لأنه يكاد يكون دائماً مستقراً على حال واحدة، وحتى إذا قلد فإنه لا يقدر بسهولة، لاسيما إذا كان ذلك أمام جمع صاخب في مسرح، إذ أن الشعور الذي يحاكى يكون أمراً غير مألوف لهم؟

- بالتأكيد.

- ومن الواضح أيضاً أن الشاعر المقلد لا يميل بطبيعته إلى هذا المبدأ العاقل في النفس، ولا يستطيع إرضاءه بفنه، وذلك إذا أراد كسب شعبية بين الجماهير، وإنما يكون أميل إلى الطابع المنفعل المتقلب الذي تسهل محاكاته.

- هذا واضح.

- وعلى ذلك فإن من حقنا أن نهاجمه الآن ونضعه إلى جانب نظيره الرسام. ذلك لأنه يشبهه في افتقار إنتاجه إلى الحقيقة، وفي إهابته بذلك الجزء من النفس الذي هو خسيس بدوره، وابتعاده عن الجزء الفاضل منها. هذا هو السبب الأول الذي يبرر لنا حظر دخول الدولة التي يحكمها قانون صالح، لأنه يثير هذا الجزء الخسيس في النفس ويغذيه، وبذلك يعرض العقل ذاته للدمار. وكما يحدث في الدولة عندما تسلم مقاليد أمورها وسلطاتها للأشرار ويقضى فيها على الصالحين، فكذلك يبث الشاعر المقلد في الفرد نفسه حكماً فاسداً، إذ يتملق الجزء اللاعاقل، الذي لا يميز الفاضل من الرديء، ويعد الأشياء ذاتها أفضل تارة وأردأ تارة أخرى، ويخلق أشباحاً ويقف دائماً بعيداً كل البُعد عن الحقيقة.

- بالضبط.

- ولكننا لم نذكر بعد أقوى انتقاداتنا: فأكبر عيوب الشعر قدرته على إيقاع الأذى بالأخيار ذاتهم، وهو أذى لا يفلت منه أحد.

- إنه لعيب فادح حقاً، إذا كان للشعر مثل هذا التأثير.

- فلتصغ إليّ، وتحكم بنفسك: إن أفضل الناس منا، عندما يستمعون إلى أحدى قصائد هوميروس أو أي شاعر تراجيدي آخر، وهو يصور بطلاً يروي أحزانه في قصيدة مطولة، أو يندب حظه بالعويل وضرب الصدر.. أقول إن أفضل الناس منا يشعرون عندئذ باللذة وهم يتابعون العرض متعاطفين معه كل التعاطف، ويعجبون بعبقرية الشاعر الذي يثير فينا على هذا النحو أقوى الأحاسيس.

- أجل، إني لأعلم ذلك بالتأكيد.

- أما عندما يصيبنا الحزن نحن أنفسنا، فإنك تلاحظ أننا نفخر بالصفة المضادة، أي نحاول أن نعتصم بالصبر والسكينة، واثقين من أن هذا هو المسلك اللائق بالرجال، وأن من الواجب أن نترك للنساء ذلك المسلك الذي قلنا منذ قليل إننا نسلكه في المسرح.

- هذا صحيح.

- ولكن هل يحق لنا أن نعجب ونتمتع بمرأى شخص يسلك على نحو نخجل منه، بدلاً من أن نشعر بالتقزز منه؟

- كلا، ليس هذا أمراً معقولاً على الإطلاق.

- إنه لا يكون معقولاً بوجه خاص، إذ نظرت إلى المسألة على النحو الآتي.

- على أي نحو؟

- إذا أدركت أن ذلك الجزء من نفسنا، الذي حاولنا منذ قليل أن نقمعه بالقوة عندما كنا نحن أنفسنا تعساء - ذلك الجزء الذي يتعطش إلى الدموع، ويهفو إلى التنهد، ويصبو إلى الندب، لأن تكوين هذه الرغبات من طبيعته، هو بعينه الذي يهيب به الشعراء ويستمتعون بتصوره، على حين أن جزأنا الأفضل بطبيعته، الذي لم ينمه العقل والمران، يترك العنان للمبدأ الانفعالي فينا، بحجة أن الألم الذي نتأمله ليس ألمنا، وأنه ليس من المخجل لنا ، نعجب بشخص يدعي أن له خلقاً نبيلاً في نواح معينة، وإن يكن حزنه مفرطاً، أو أن نشفق عليه. وهكذا تبدو المتعة كسباً خالصاً، لا نملك أن نفقده برفض الشعر بأسره. والواقع أن القليل من الناس هم الذين يدركون أن المشاعر التي تنتاب الآخرين تنتقل حتماً إليهم هم أنفسهم، ومن ثم فإن الشعور بالألم، الذي تزيده رؤية شقاء الآخرين قوة، يكون من الصعب التحكم فيه عندما يصيبنا نحن[1].

- هذا صحيح كل الصحة.

---

(1) قارن رأي أرسطو في علاقة الشعور بالشفقة بالتراجيديا. ومن الملاحظ أن أفلاطون يرى في هذا الشعور ضرراً، لأنه يبعث الاضطراب في النفس، على حين أن أرسطو يرى أنه عامل حاسم في «تطهير» النفس.

- ألا يصدق هذا أيضاً على الهزل، مثلما يصدق على الجد؟ ألا يحدث لك عين ما حدث في حالة الانفعالات الحزينة، عندما تستمع في تصوير مسرحي أو في محادثة خاصة إلى هزليات تخجل من أن تعيب عليها إباحيتها؟ إنك عندئذ تطلق العنان لرغبتك في إثارة الضحك، وهي الرغبة التي كان عقلك يقمعها بدورها، خوفاً من أن يسميك الناس مهرجاً، وهكذا تقوى هذه الرغبة فيك عند مشاهدتك للمسرح، حتى تمارس في أحاديثك الخاصة، دون أن تشعر، مهنة الضحك.

- هذا أمر مؤكد.

- أليس للمحاكاة الشعرية التأثير نفسه أيضاً فيما يتعلق بالحب والغضب وجميع الانفعالات السارة الأليمة للنفس، وهي الانفعالات التي يعترف بأنها ترتبط بكل فعل من أفعالنا؟ إن الشعر يغذي الانفعال بدلاً من أن يضعفه، ويجعل له الغلبة، مع أن من الواجب قهره إن شاء الناس أن يزدادوا سعادة وفضيلة.

- لا مفر لي من الموافقة على ما تقول.

- وهكذا، يا جلوكون، فإنك إذا صادفت واحداً من المعجبين بهوميروس، وأعلن لك أنه كان معلم اليونان، وأنه ينفع في تعليم الناس وتنظيم شؤونهم، وأن من الواجب الرجوع إليه ودراسته، وتنظيم السلوك وفقاً لنصائحه، فلا بأس من أن نحيي القائلين بهذه الأشياء ونستمع إليهم باحترام، فهم أناس لا يقصدون إلا الخير، على قدر أفهامهم. وعلينا أن نسلم معهم بأن هوميروس كان أول الشعراء التراجيديين وأعظمهم، ومع ذلك فلتكن على ثقة من أننا لا نستطيع أن نقبل في دولتنا من الشعر إلا ذلك الذي يشيد بفضائل الآلهة والأخيار من الناس. أما إذا لم تكتف بذلك وسمحت للربة المعسولة بالدخول، إما في شعر غنائي وإما في شعر ملاحم، فسوف تغتصب اللذة والألم والسيادة من القانون، ومن المبادئ التي انعقد إجماع الناس على أنها هي الأفضل.

- هذا صحيح كل الصحة.

- والآن، فما دمنا قد عدنا إلى موضوع الشعر، فسندافع عن رأينا السابق بوجوب طرد مثل هذا الفن الضار من دولتنا، بالقول إن هذا أمر يحتمه العقل، وحتى لا يتهمنا

الشعر بالقسوة والجلافة، فلنقل له إن بين الشعر والفلسفة معركة قديمة العهد. وما أكثر الشواهد على هذا العداء القديم: فلدينا تلك الأبيات التي تتحدث عن «الكلب الذي ينبح ضد سيده»، أو عن «الإنسان المتمكن من فن الثرثرة الجوفاء» أو عن «ذلك الحشد من الرؤوس العارفة بكل شيء» أو عن «المفكرين المدققين الذين يرتدون أسمالاً بالية»[1]، وغيرها من الأمثلة العديدة التي تشهد بهذا العداء القديم. وعلى الرغم من هذا كله، فلنعلن جهراً بأنه إذا استطاع شعر المحاكاة، الذي يستهدف اللذة، أن يثبت بحجة ما أنه يستطيع أن يحتل مكانة في الدولة المثلى، فسوف نقابله بكل ترحاب، إذ أننا ندرك ما له علينا من سحر، وكل ما في الأمر أن من الظلم كتمان أمر نؤمن بأنه الحقيقة. ولا بد أنك أنت نفسك، أيها الصديق، قد شعرت بسحر الشعر، ولاسيما ما أتى به هوميروس.

- إنه ليسحرني حقاً.

- وإذن فهل لي أن أقترح إعادة الشعر من المنفى، ولكن بشرط واحد، هو أن يقدم دفاعاً عن نفسه بالطريقة الغنائية أو بأي وزن آخر.

- بالتأكيد.

- كما أننا سنسمح لأنصاره الذين يحبون الشعر وإن لم يكونوا شعراء، بالدفاع عنه نثراً، ليثبتوا لنا أنه لا يقتصر على بعث الشرور في النفوس، بل إنه نافع للدولة وللحياة البشرية، وسنستمع إليهم بصدر رحب، إذ أنه من المفيد لنا أن يثبتوا أنه يجمع بين بعث السرور في النفوس، وبين الفائدة العملية.

- هذا أمر لا شك فيه: فنحن سنكون الرابحين.

- أما إذا لم يستطيعوا إثبات ذلك، أيها الصديق العزيز، فسوف نفعل كالمحبين الذين يعلمون أن حبهم لا فائدة منه، فيفترقون رغماً عنهم. ولكنهم يفترقون على أية حال. فنحن بدورنا نحب الشعر على هذا النحو، وهو حب ولدته فينا النظم السائدة بيننا،

(1) أبيات شعرية مجهولة المصدر. وعلى أية حال فإن هجوم الفلاسفة على الشعراء ظاهرة قديمة العهد ترجع إلى أيام هرقليطس وأكسنوفان، أما هجوم الشعراء على الفلاسفة فلا تعرف له أمثلة محددة.

ونحن على استعداد تام للاعتراف بفضله وباقترابه من الحقيقة، ولكنه ما دام عاجزاً عن تبرير نفسه أمامنا، فسوف نردد، كلما استمعنا إليه، تلك الحجج التي ذكرناها من قبل حتى نتخذها تعويذة ضد سحره، ونتجنب العودة إلى ذلك الانفعال الذي كان يخلب ألبابنا في صبانا، والذي يعجز معظم الناس عن التخلص منه، وهكذا سنردد أن مثل هذا الشعر لا يستحق أن يعد مقترباً من الحقيقة، ليس جديراً بحماستنا، وإنما ينبغي ونحن نستمع إليه أن نحذره، وأن نخشى على النظام المستتب في نفوسنا، وأن نتوخى أخيراً مراعاة ما قلناه عن الشعر.

- إنني متفق معك كل الاتفاق.

- أجل يا صديقي جلوكون، فالأمر خطير حقاً، وهو أخطر مما يتصوره معظم الناس. فعليه يتوقف تحول الإنسان إلى الخير أو إلى الشر، ومن هنا فإن من واجبنا أن نقاوم إغراء الشعر، مثلما نقاوم إغراء المال أو الجاه أو الشهرة، إذا ما حضّنا على إغفال العدالة والفضيلة.

- إنني مقتنع بحجتك، وأظن أن أي شخص غيري سيقتنع بها بدوره.

خلود النفس

- ومع ذلك، فإننا لم نتحدث حتى الآن عن أعم مثوبة وأكبر مكافأة تنالها الفضيلة.

- إن كان ثمة مكافأة أو مثوبة أعظم مما ذكرت، فلا بد أنها هائلة حقاً.

- وما هو الشيء الهائل الذي يمكن أن يقع في فترة قصيرة كهذه؟ ذلك لأن عمرنا كله، بالقياس إلى مجموع الزمان، قصير جداً من الميلاد حتى الشيخوخة.

- أجل، إنه لا يكاد يكون شيئاً.

- ولكن، أليس الأجدر بالكائن الخالد أن يكرس من الاهتمام للزمان كله، أو الأزلية، أكثر ما يكرسه لهذا العمر القصير؟

- بالتأكيد، ولكن ما الذي تعنيه من هذا؟

- ألا تدرك أن نفسنا خالدة وأنها لا تفنى أبداً؟

فنظر إليّ في دهشة، وقال: كلا، بحق السماء، ولكن أتستطيع أن تثبت ذلك؟[1]

فقلت: ينبغي أن أكون قادراً على ذلك، وكذلك أنت، فليس هذا بالأمر العسير.

– إنه لعسير بالنسبة إليّ، ولكني أود أن أستمع إلى حجتك في هذا الموضوع الذي ذكرت أنه هيّن إلى هذا الحد.

– أصغ إلى إذن.

– إنني مصغ.

– ألا تعترف بأن هناك خيراً وشراً؟

– بلى.

– لكن، هل تتفق معي على أن العنصر الذي يفسد ويدمر هو الشر، وذلك الذي يحفظ ويقوم هو الخير؟

– أجل.

– ألا تعتقد أيضاً أن لكل شيء خيراً وشراً، كالرمد مثلاً بالنسبة إلى العين، والمرض بالنسبة إلى الجسم عامة، والتسوس للقمح، والتآكل للخشب، والصدأ للحديد والنحاس، أي أن لكل شيء بالطبيعة شره أو مرضه؟

– أجل.

– ألا تعترف أيضاً بأن أي شيء يصاب بهذه الآفات يغدو شراً، ويدب فيه الانحلال والفساد آخر الأمر؟

– هذا صحيح.

– وعلى ذلك فإن ما يفني كل كائن هو ذلك الشر الكامن فيه بالطبيعة، وهو العنصر الخسيس فيه. ولو لم يؤد هذا الشر إلى إفنائه، لما قدر على ذلك شيء غيره، إذ لا يخشى أحد من أن يفنى أي شيء بفعل الخير، أو بفعل ما ليس خيراً ولا شراً.

---

(1) يلاحظ أن دهشة جلوكون في هذا الصدد أمر غير طبيعي، إذ أنه كان على صلة بالأوساط الأورفية والفيثاغورية التي كان مبدأ خلود النفس شائعاً فيها.

- كلا بالتأكيد.

- فإذا ما وجدنا في الطبيعة كائناً له شر يجعله سيئاً، دون أن يكون قادراً على بعث الانحلال والفناء فيه، ألا يكون في ذلك ما يجعلنا على ثقة من أن مثل هذا الكائن لا يمكن أن يفنى؟

- يبدو أن الأمر كذلك.

- حسناً، أليس هناك شر يفسد النفس؟

- بلى، هناك كل الشرور التي ذكرناها من قبل: الظلم، والإفراط، والجبن، والجهل[1].

- ولكن، هل يؤدي واحد من هذه الشرور إلى القضاء عليها؟ لتحذر هنا الوقوع في خطأ الاعتقاد بأن ضبط الظالم والأحمق متلبساً بجرمه يؤدي إلى فنائه نتيجة لظلمه، الذي هو شر في نفسه. وإنما الأصح أن تنظر إلى المسألة على هذا النحو: فمن الصحيح، بالنسبة إلى الجسم، أن الشر المادي، أي المرض، يتلفه ويدمره حتى لا يعود بعد جسماً، كما أن جميع الأشياء الأخرى التي ضربنا لها أمثلة تفسد نتيجة للشر الكامن والمستقر فيها، والذي يقضي عليها بالتالي. أليس هذا صحيحاً؟

- بلى.

- فلنتأمل النفس على هذا النحو ذاته. أتعتقد أن الظلم، وغيره من الرذائل، عندما يستقر فيها، يبددها ويفسدها حتى يفصلها عن الجسم ويفضي بها إلى الموت.

- كلا، بالتأكيد.

- ومع ذلك فالعقل لا يقبل القول إن الشر الخارجي يستطيع القضاء على شيء لا تستطيع طبيعته ذاتها القضاء عليه.

(1) يلاحظ أن هذه الشرور أو الآفات هي أضداد الفضائل الرئيسية الأربع، وهي بالترتيب نفسه العدالة، والاعتدال، والشجاعة، والحكمة أو المعرفة.

- هذا صحيح.

- فلتلاحظ يا جلوكون أن صفة الفساد في طعام، سواء أكانت تعفناً أم تحللاً أم أي شيء آخر، ليست هي ذاتها التي تؤدي في نظرنا إلى موت الجسم، وإنما ينبغي أن يكون الطعام قد أحدث حالة سيئة في الجسم ذاته حتى نستطيع أن نقول إن الجسم قد قضى عليه نتيجة لحالته المرضية الخاصة، التي يسببها الطعام الفاسد. ولكننا لا نقول أبداً إن الجسم، الذي له طبيعته الخاصة، يفنى نتيجة لفساد الأطعمة، التي لها طبيعة أخرى، ما لم يولد هذا الشر الخارجي فيه شراً داخلياً خاصاً به.

- هذا صحيح كل الصحة.

- ولهذا السبب عينه، فإن مرض الجسم إن لم يولد في النفس مرضاً للنفس، فلن يؤدي أبداً إلى فناء النفس عن طريق شر خارج عنها، إلا أن تدخل من الشر الخاص بها، أو إلى فناء أحدهما بالشر الموجود في آخر.

- هذا كلام معقول.

- وعلى ذلك فعلينا إما أن نفند هذه الحجة ونثبت بطلانها، وإما أن نحذر القول - ما دامت لم تفند - بأن الحمى، أو أي مرض آخر، أو حتى قتل الجسم وتمزيقه إرباً إرباً، كفيل بإفناء النفس، إلا إذا ثبت أن الجسم قد جعل النفس أردأ وأخس. ومن واجبنا ألا نسمح لأحد بالقول إن النفس أو أي شيء آخر تفنى لمجرد إصابة شيء خارج عنها بالشر الخاص به.

فقال: من المؤكد أن أحداً لن يستطيع أن يثبت أن الموت يجعل نفوس الموتى أكثر شراً.

- ولكن إذا جرؤ أحد على تحدي حجتنا، وحاول التهرب من النتيجة القائلة إن النفوس خالدة بالقول إن من يموت يغدو أظلم وأخس، فسوف نرد عليه قائلين إنه لو كان على صواب لكان الشر نوعاً من المرض الفتاك القادر على قتل من يصاب به، بسرعة أو ببطء تبعاً لمقدار ظلمه، مع أن الواقع هو أن الظلم مناسبة للموت، الذي تسببه بالفعل تلك العقوبة التي تزل بالظالم جزاء على أفعاله.

فقال: أجل، فلو كان الأمر كما يزعمون، لما كان الشر شيئاً فظيعاً بحق، إذ أن موت الظالم يضع على الفور حداً لمتاعبه. ولكني أعتقد أن العكس هو الصحيح، وأن الظلم يؤدي إلى موت الآخرين، إذا ما استطاع ذلك، وبقاء الظالم نفسه حياً، بل مليئاً بالحيوية، وبهذا يكون الظلم بعيداً كل البُعد عن أن يكون علة للموت.

– إنك لعلى صواب. ذلك لأنه إذا كان الشر والانحطاط المتعلق بالنفس ذاتها عاجزاً عن القضاء عليها، أو إفنائها، فمن العسير أن يتمكن الشر الذي هو بطبيعته مهيأ للقضاء على جوهر آخر، من إفناء النفس، أو أي شيء آخر عدا ذلك الذي يرتبط به.

– أجل، هذا أمر عسير حقاً.

– ولكن ما دامت النفس لا تموت بفعل الشر الخاص بها، ولا بفعل الشر الخارج عنها، فواضح أنها لا بد أن تكون شيئاً موجوداً على الدوام، وبالتالي شيئاً خالداً.

– هذا ضروري.

– وإذن فلنعد هذه المسألة منتهية[1]. وإذا كانت كذلك فلا بد أن يكون عدد النفوس الموجودة واحداً لا يتغير. وما دامت لا تفنى، فإن عددها لا ينقص، كما أنها لا تزيد، لأن الزيادة في الخالد ينبغي أن تأتي من الفاني، وعندئذ ينتهي الأمر بالأشياء جميعاً إلى أن تكون خالدة.

– هذا صحيح.

– وهو أمر ينبغي ألا نعترف به، لأن العقل يأباه. كذلك ينبغي ألا ننظر إلى النفس، في طبيعتها الحقة، على أنها حافلة بالتنوع والتغير، وفي شقاق مع ذاتها على الدوام.

– ماذا تعني؟

– أعني أن من العسير أن يكون الكائن خالداً، إن كان مؤلفاً من أجزاء متباينة، ولم يكن التركيب الجامع بين هذه الأجزاء كاملاً، كما أوضحنا من قبل في صدد النفس.

(1) ليس من الصعب أن ندرك أن حجة أفلاطون السابقة ضعيفة إلى حد بعيد، لأنه لا يقدم فيها برهاناً حاسماً على أن الشر الموجود في النفس لا يقضي عليها.

- هذا محال قطعاً.

- فالنفس إذن خالدة، وهذا أمر ينبغي أن نعترف به بناءً على الحجة التي ذكرناها الآن، فضلاً عن غيرها من الحجج. أما إذا شئنا أن نعرف ما هي طبيعتها الحقة، فمن الواجب أن ننظر إليها، لا كما نفعل الآن، في حالة الانحطاط التي أدى إليها اتحادها مع الجسم وغيرها من الشوائب، وإنما الواجب تأملها بإمعان، على ما هي عليه، بأعين الروح، وهي خالصة لا تشوبها شائبة. عندئذ سنراها أجمل إلى حد لا متناهٍ، ونميز بمزيد من الوضوح بين صفات العدالة والظلم وكل ما تحدثنا عنه من الأمور. فما قلناه عن النفس يصدق على حالتها الراهنة، التي رأيناها فيها على حال تماثل حال جلوكوس Glaucus[1] إله البحر، الذي لا يمكن أن تعرف صورته الأصلية الحقة، لأن الأمواج قد حطمت أو شوهت أجزاء من جسمه، بينما أضيفت إليه أجزاء أخرى نمت من العشب والصخور والقواقع، حتى غدا أقرب إلى الحيوان الممسوخ منه إلى ذاته الحقة. هكذا تتبدى لنا النفس وقد أصبحت شوهاء بها لا حصر لها من الشرور. كلا، ليس هذا، يا جلوكون، هو ما ينبغي أن نتأمله.

- ماذا إذن؟

- ينبغي أن نتأمل حب النفس للحكمة. فلنتأمل الموضوعات التي تؤثر فيها، وتلك التي تتصل بها، بفضل وجود عنصر أزلي خالد، قريب من الألوهية فيها، ولنتأمل ماذا تغدو عليه عندما تنصرف كليتها إلى هذا النوع من الموضوعات، وتدفعها حماستها إلى الخروج من ذلك البحر الذي تغوص فيه الآن، وتنفض عنها القواقع والقشور التي تراكمت عليها، والتي كونت حولها طبقة سميكة من الطين والحجارة، لأنها كانت تجد سعادتها في التمتع بغذاء الأرض، كما يسميه الناس. عندئذ نرى النفس في طبيعتها الحقة، ونعلم إن كانت بسيطة أم مركبة، وندرك مم تتكون وعلى أي نحو هي. أما الآن حسبنا

(1) كان في الأصل بحاراً تغذى من عشب رأى الأسماك تأكله، فأصابه مس من الخبل وقذف بنفسه في الماء، ثم أصبح إلهاً للبحر، وأخذ يطوف الشواطئ والجزر نادباً حظه لأنه لا يستطيع أن يموت. وتصوره الأعمال الفنية اليونانية في صورة عجوز له ذيل سمكة، وقد غطى صدره بالأعشاب البحرية والقواقع.

أننا قد أوضحنا بما فيه الكفاية، على ما أعتقد، ما يطرأ عليها في الحياة الراهنة من تأثيرات ومن أحوال.

- أجل، لقد أوضحنا هذا بجلاء.

- ها نحن أولاء قد حققنا شروط البرهان، ولكننا لم نذكر شيئاً عن تلك المكاسب والتكريمات التي قلت إن هوميروس وهزيود يعدان بها من يمارس العدالة، وإن كنا قد أوضحنا أن العدالة في ذاتها أفضل شيء للنفس منظوراً إليها في طبيعتها الحقة، وأن على النفس أن تستهدف العدالة دائماً، سواء أكانت تملك أو لا تملك خاتم «جيجز» ومعه قلنسوة «هاديس»[1].

- هذا صحيح كل الصحة.

- وإذن فلن يعترض علينا أحد إذا ما بدأنا نعدد، إلى جانب المزايا السابقة، المزايا التي تكتسبها النفس من الآلهة والناس بفضل العدالة والفضيلة بوجه عام، سواء خلال الحياة وبعد المهات.

- لا يمكن بالطبع أن يوجه إلينا أي اعتراض.

- أتود أن تسدد لي الدَّيْن الذي أقرضتك إياه خلال المناقشة

- وما هو؟

- لقد سلمت لك بأن العادل يمكن أن يبدو ظالماً، والظالم عادلاً، لأنك كنت ترى أنه حتى لو كان من المستحيل خداع الآلهة والناس في هذا الصدد، فمن الواجب التسليم بذلك جدلاً، حتى يتسنى إصدار حكم على العدالة في ذاتها والظلم في ذاته[2]. ألا تذكر ذلك؟

- إنني أكون مخطئاً لو لم أتذكر.

---

(1) هي «طاقية الإخفاء» الأسطورة المشهورة، وقد ورد ذكرها في الإلياذة وأعمال أدبية أخرى. وأسطورة الخاتم شبيهة بأسطورة خاتم سليمان والأمران معاً يرمزان إلى القوة والسلطان المطلق.

(2) يشير أفلاطون هنا إلى الكتاب الثاني، حيث كان الحديث يدور بينه وبين جلوكون وأديمانتوس.

– والآن وقد أتممنا البت في هذه المسألة، فإني أطلب إليك ثانيةً، باسم العدالة، أن تأخذ معي بالرأي السائد لدى الناس والآلهة، حتى تسترد العدالة ذلك التقدير الذي تستمده من سمعتها الطيبة، والذي تضفيه على أنصارها من الناس، بعد أن ثبت أنها تجلب لهم النفع المستمد من حقيقة الفضيلة، ولا تخيب أبداً ظن أنصارها المخلصين.

– إن هذا لمطلب عادل.

– وإذن سوف تسلم معي، أولاً، بالمسألة الآتية: إن الآلهة على الأقل لا ينخدعون فيما يكوِّنه هذان النوعان من الناس.

– سأسلم لك بهذا.

– فإذا لم يكن الآلهة يخدعون في ذلك، فإنهم يحبون العادلين ويكرهون الظالمين، كما اتفقنا في البداية.

– هذا صحيح.

– ألا ترى أن ذلك الذي تحبه الآلهة يحق له أن يتوقع من الآلهة أن يمنحوه كل ما لديهم، وبأوفر قدر ممكن، إلا ما قد يكون فيه من الشر الناجم عن أخطاء ارتكبت في حياة سابقة.

– بالتأكيد.

– وعلى ذلك فمن واجبنا أن نعتقد، بالنسبة إلى العادل، إنه إذا كان يعاني الفقر أو المرض أو أي شر آخر، فلا بد أن تعود الأمور في النهاية عليه بالخير في حياته أو بعد مماته: ذلك لأن الآلهة لن تنسى أبداً ذلك الذي يتوخى العدل، ويمارس الفضيلة حتى يقترب من الله بقدر ما يتسنى ذلك لإنسان(1).

– كلا، إنها قطعاً لن تتجاهل إنساناً يتشبه بها.

– أليس لنا أن نفترض عكس هذا بالنسبة إلى الظالم؟

(1) من المبادئ الأساسية للأخلاق الأفلاطونية أن التشبيه بالله هو أسمى غايات الحياة البشرية.

- بالتأكيد.

- هذه إذن هي المكاسب التي تعود على العادل من الآلهة.

- هذا ما أعتقد.

- فما الذي تلقاه الآلهة من الناس؟ إذا نظرنا إلى الأمور في حقيقتها، لوجدنا أن الشرير الذكي أشبه بالعداء الذي يجري سريعاً في النصف الأول من السباق، ولكنه يتخاذل قبل بلوغ الهدف: فهو سريع في البداية، ولكن الأمر ينتهي به إلى الخذلان، ويعود في النهاية بخفي حنين. أما الجائزة فلا ينالها إلا العداء السليم الذي يثابر حتى النهاية. ألا يكون الأمر على هذا النحو في حالة العادل، الذي يحرز النصر قرب نهاية السباق في أي فعل أو معاملة مع الناس، ويفوز بالسمعة الطيبة، وينال ما لدى الناس من الجوائز؟

- هذا صحيح.

- وإذن فسوف تعترف الآن بأن لي الحق في أن أصف العادلين بما سبق أن قلته أنت عن الظالمين. ففي اعتقادي أن العادلين، إذا ما بلغوا سن النضج، كان في وسعهم إذا شاؤوا أن يبلغوا مركز التكريم في دولتهم، وأن يختاروا من النساء من يشاؤون ويزوجوا أبناءهم ممن يشاءون، وغير ذلك مما قلته أنت عن الآخرين. أما الظالمون، فعلى الرغم من أنهم قد يظلون يخدعون الناس في شبابهم، فإن معظمهم يكشفون ويضبطون عند نهاية حياتهم، وتنزل عليهم اللعنات، في شيخوختهم، من مواطنيهم ومن الغرباء معاً، وينالون من الأذى ومن العذاب ما لا حصر له، وما لا حاجة بي إلى تكراره. أتقرني على هذا كله؟

- أجل، إن ما تقوله هو الصواب.

أسطورة «أر»

- هذه إذن هي المكاسب التي تمنحها الآلهة والناس للعادلين في حياتهم الراهنة، فضلاً عن المزايا الأخرى التي تجلبها العدالة بذاتها.

- إنها لمزايا رائعة مؤكدة حقاً.

- غير أن هذه ليست شيئاً مذكوراً، لا من حيث الكم ولا من حيث الكيف، بالقياس إلى الجزاء الذي ينتظر العادل والظالم بعد الموت. وهذا أمر ينبغي الكلام عنه الآن، حتى نعطي كلاً منهما ما تعطيه إياه المناقشة من حق.

- تكلم، فقليلة هي الأمور التي أتلهف على سماعها بقدر ما أتلهف على سماع رأيك في هذا الموضوع.

- إن قصتي لن تكون أبداً مثل القصة التي يرويها أوديسيوس لألكينوس[1]، بل إن بطلها رجل شجاع هو «أر»، ابن أرمينيوس Armenius، وهو من مواطني بامفيليا Pamphylia[2]. وقد قتل «أر» في الحرب، وعندما جمعت الجثث لدفنها بعد عشرة أيام، تبين أن جثته وحدها هي التي لم تفسد، فنقل إلى بيته، وبينما كانوا يهمون بدفنه بعد يومين، إذ به ينهض حياً وهو راقد على فراش الموت، ثم بدأ يقص على الباقين ما رآه في العالم الآخر.

قال لهم إن روحه عندما فارقت بدنه، سافر مع جماعة كبيرة حتى بلغوا مكاناً رائعاً، به فتحتان متجاورتان في الأرض، تقابلهما فتحتان أخريان في السماء، وبينهما جلس قضاة يطلبون من العادلين بعد كل حكم يصدرونه أن يتوجهوا إلى الطريق الأيمن الصاعد إلى السماء، بعد أن يعلقوا على صدورهم إشارات بالحكم الصادر عليهم. أما الظالمون فيؤمرون بسلوك الطريق الأيسر المؤدي إلى أسفل، يحملون على ظهورهم أدلة على ذنوبهم[3]. وعندما اقترب «أر» نفسه، أخبره القضاة بأن عليه أن يحمل أنباء العالم الآخر إلى البشر، وأن يسمع الآن ويلاحظ كل ما كان يجري في ذلك المكان. وهكذا رأى النفوس التي حكم عليها وهي تغادر المكان من خلال فتحة مؤدية إلى السماء وأخرى مؤدية إلى الأرض. أما الفتحتان الأخريان فكانت تمر منهما نفوس صاعدة من الأرض وقد بدا عليها الإرهاق وإعياء السفر، وأخريات هابطة من السماء نظيفة نقية. وكان السرور يبدو على كل جماعة، وكأنها آتية من رحلة طويلة، وهي تنصرف إلى المروج حيث تحط رحالها

(1) هذه القصة تمثل الكتب الأربعة من 9 إلى 12 من الأدويسية، ويضرب بها المثل في الطول.

(2) في محاورات «فيدروس» و«فيدون» يقدم أفلاطون أساطير أخرى تدور حول موضوع مصير النفوس في العالم الآخر.

(3) يلاحظ في هذا النص قوة تأثير النحلة الأورفية والفيثاغورية في تفكير أفلاطون، وبالتالي ظهور أفكار شرقية واضحة عن العالم الآخر، وعن الحساب والثواب والعقاب والطريق الأيمن والأيسر، ومعاقبة السيئة ومثوبة الحسنة بعشرة أمثالها.

كحجاج مقبلين على عيد وكان الأصدقاء يحيون بعضهم بعضاً. وأخذت النفوس الآتية من الأرض تسأل الأخريات عما رأته في السماء، وتلك الآتية من السماء تسأل عما في الأرض. وكان البعض يبكون وهم يروون في أسف كل ما رأوه وعانوه في رحلتهم تحت الأرض، وهي الرحلة التي دامت ألف سنة، على حين تحدث غيرهم عن نعيم السماء وجمالها الذين لم ترَ مثله عين. ولقد كان ما رووه يا جلوكون، أعظم من أن يوصف، ولكني سأجمله لك.

فلقاء كل ذنب ارتكبه أي إنسان كان المذنبون يدفعون عشرة أمثاله خلال الوقت المناسب، أي مرة كل مائة عام، وهي المدة التي لا يتعداها عمر الإنسان، حتى يكون العقاب على كل ذنب عشرة أمثال هذا الذنب. وهكذا فإن كل من أدينوا لقتلهم أو استرقاقهم الكثير عن طريق خيانة بلادهم أو رفاقهم في السلاح، أو كل من اشترك في أي نوع آخر من المظالم، يقاسون من العذاب عشرة أمثال كل ذنب. أما الأفعال الصالحة، والمسلك العادل التقي، فتثاب بالمقدار نفسه، وأما الأطفال الذين يولدون أمواتاً أو لا يعيشون إلا فترة قصيرة، فقد قال عنهم أشياء أخرى لا داعي هنا لذكرها.

أما جزاء تكريم الآلهة والآباء، أو الجحود والكفر بهم، وكذلك قتل الأنفس، فكان أعظم من ذلك. ولقد تصادف أثناء وجوده أن سألت نفس نفساً أخرى: «أين أردياوس العظيم؟ Ardiaeus» وكان أردياوس هذا طاغية في إحدى مدن بامفيليا قبل ألف سنة من ذلك التاريخ، وقيل إن من بين مظالمه قتل أبيه العجوز وأخيه الأكبر منه سناً، فكان الجواب: إنه لم يأت هنا بعد، ولن يأتي أبداً. ولقد كان مرآه من أشد ما رأينا هولاً. فعندما انتهت مدة عقوبتنا، واقتربنا من باب الجحيم، وأخذنا نتأهب للصعود إلى أعلى، لمحنا أردياوس هذا فجأة ومعه آخرون. وكان معظمهم طغاة، ولكن كان بعضهم أفراداً ارتكبوا آثاماً جسيمة، وكانوا يظنون أنهم سيصعدون إلى أعلى، غير أن الباب أوصد في وجوههم، وكان يصدر عنه صرير هائل كلما حاول الصعود واحد من أولئك الذين كان إثمهم مستعصياً، أو لم يكفروا عنه تكفيراً تاماً بعد. عندئذ كان بعض الرجال الغلاظ الشداد، الذين كانوا يقفون على مقربة من الباب، ويعرفون معنى صريره هذا، يقبضون على البعض منهم ويمضون بهم بعيداً، أما أردياوس والآخرون فقد قيدوا أيديهم وأرجلهم

وأعناقهم بالأغلال، وأخذوا يطرحونهم أرضاً ويضربونهم بالسياط. ثم جروهم على طول الطريق، وهم يوخزون أبدانهم بالأشواك، ويروون لكل من مرّ بهم ما فعله أولئك، وينبئونهم بأنهم سيصلون نار «تارتاروس Tartarus» (الجحيم). وهنا ذكر «أر» أنهم، مع كل ما مروا به من أهوال لا توصف، فإن شيئاً منها لم يكن يعدل الرعب الذي كان يحس به كل شخص وهو يقترب من الباب، خشية أن يصدر الباب ذلك الصرير. وهكذا كان العقاب والجزاء، أما الثواب فكان معادلاً له، ولكن في الجانب المضاد.

وبعد أن كانت كل جماعة تقضي في الروض سبعة أيام، كان عليها أن تشد رحالها في اليوم الثامن وتواصل سفرتها. وبعد أربعة أيام من هذه السفرة، تصل إلى مكان تستطيع أن ترى منه شعاعاً مستقيماً من النور، أشبه بالعمود، يمتد من أعلى عبر السموات والأرض، وهو أشبه ما يكون بقوس قزح، وإن يكن ألمع منه وأنصع. وهناك كانوا يأتون بعد مسيرة يوم، فيرون في وسط النور أطراف أغلال السماء ممتدة منها. ذلك لأن هذا النور يربط بين السماوات، ويجمع بين كل جرم يدور، وكأنه حبال سفينة حربية[1].

ومن الأطراف يمتد محور «الضرورة»، الذي تلف حوله كل الدورات[2]. أما عمود المحور وخطافه فمن الماس، والحلقة كانت من نحاس ومواد أخرى[3]. وكان شكل الحلقة على هذا النحو: فقد كانت في شكلها أشبه بحلقة عادية، ولكن ينبغي من وصف «أر» لها، أن تتخيلها حلقة كبيرة، باطنها مفرغ تماماً، وفي داخلها حلقة ثانية أصغر، ثم ثالثة ورابعة وأربع أخريات، كل منها داخلة في الأخرى، وكأنها طاقم من الأواني. وهكذا كان مجموع هذه الحلقات ثمانية، كل منها في داخل الأخرى، وقد ظهرت حوافها في

(1) المقصود بهذا التشبيه أن شعاع النور (الذي ربما كان يرمز إلى المجرة المنظورة الكبرى في السماء) هو محور ارتكاز الكون، شأنه شأن مراسي السفينة الحربية.

(2) يرى «ريفو Rivaud» أن أفلاطون لا يصف في هذه الصورة السماء الحقيقية، وإنما يضع أنموذجاً لآلة تصور حركات الأجرام السماوية، أي أن المقصود هنا هو التعليم وتقريب الأمور إلى الأذهان فحسب. فليس لنا في رأيه أن نبحث عن مقابل في السماء لكل من تفاصيل هذه الصورة وأجزائها، على الرغم من أن أفلاطون ينتقل دائماً من أنموذجه الخيالي إلى السماء الحقيقية فيزيد بذلك من حيرة القارئ.

(3) من الجائز أن الماس رمز للنور اللامع في السماء.

الخارج وكأنها دوائر، تكون كلها سطحاً متصلاً واحداً لحلقة واحدة حول العمود، الذي يخترقها كلها حتى مركز الثامنة منها. وأعرض الدوائر هي تلك التي تكون حافة أولى الحلقات وأبعدها (وهي النجوم الثابتة). وتليها في العرض السادسة (الزهرة) ثم الرابعة (المريخ) ثم الثامنة (القمر)، وتليها السابعة (الشمس) ثم الخامسة (عطارد) والثالثة (المشتري)، وأضيقها كلها هي الثانية (زحل). وكانت حافة أوسع الحلقات (وهي النجوم الثابتة) مرصعة، وألمعها هي السابعة (الشمس)، أما الثامنة (القمر) فيضيئها نور منعكس من السابعة[1]، والثانية والخامسة (زحل وعطارد) متشابهتان وأكثر اصفرارا. والثالثة (المشتري) أكثرها صناعة، والرابعة (المريخ) ميالة إلى الحمرة. والسادسة (الزهرة) هي الثانية في الصناعة. وكان المحور يدور كله في حركة واحدة، ولكن الدوائر السبع الداخلية كانت تدور، داخل الكل أثناء دورانه، في حركة بطيئة في الاتجاه المضاد[2]. وكان أسرعها في الحركة ثامنها (القمر)، ويليه في السرعة السابع والسادس والخامس (الشمس والزهرة وعطارد) وكلها تتحرك معاً. ويلي ذلك الرابع (المريخ). وكانت حركته أشبه بدوران مضاد[3]. ثم الثالث (المشتري)، وأبطئها كلها الثاني (زحل). وكان المحور يدور على حجر الضرورة. وعلى كل حلقة وقفت إحدى عرائس البحر، تدور بصوتها مع الحلقات، ويصدر عنها صوت واحد، بحيث كان الثمانية معاً يكونون توافقاً واحداً[4]. وكانت تجلس حول المحور، على مسافات متساوية، البنات الثلاث للضرورة، كل منها على عرشها، وقد ارتدين ملابس بيضاء، وازدانت رؤوسهن بالأكاليل. وكانت الثلاثة، وهن لاخيسيس Lacheses وكلوثو Clutho وأتروبوس Atropas تغنين على أنغام العرائس: الأولى تغني على الماضي، والثانية على الحاضر، والثالثة على المستقبل. وكانت كلوثو تضع

(1) لم يكن أفلاطون أول من أدرك أن القمر يستمد نوره من الشمس، بل سبقه إلى ذلك الفيلسوف أناكسيمنس.

(2) الحركة المضادة هي الحركة الظاهرية للكواكب من الغرب إلى الشرق، وحركتها تبدو مضادة بالقياس إلى النجوم الثوابت.

(3) أو بحركة راجعة، لأنه بطيء فيبدو راجعاً أو سائراً في الاتجاه المضاد بالنسبة إلى الكواكب التي هي بطبيعتها أسرع دوراناً منه.

(4) نظرية انسجام الأفلاك الفيثاغورية.

يدها اليمنى من آنٍ لآخر على الحافة الخارجية للمحور، وتساعد على إدارته، على حين كانت أتروبوس تدير الحلقات الداخلية بيدها اليسرى على النحو نفسه، ولاخيسيس تقبض على الداخلية والخارجية بيدها هذه وتلك.

وكان على النفوس بمجرد مجيئها أن تمثل أمام لاخيسيس، ثم أتى رسول رتبها بانتظام، وبعد أن أخذ من حجر لاخيسيس عدداً من أوراق النصيب ونماذج للحياة، ارتقى منصة عالية وقال:

«اسمعوا كلمة لاخيسيس، ابنة الضرورة. أيتها النفوس الفانية، سوف تبدأ الآن دورة جديدة للحياة الأرضية، تنتهي بالموت. إنكم لن تجدوا جنياً يختاركم كيفما اتفق، بل إنكم أنتم الذين ستختارون جنيكم[1]. فليختر منكم أول من تقع عليه القرعة حياة يرتبط بها بالضرورة. أما الفضيلة فلا تعرف سيداً؛ فالمرء يحصل منها المزيد أو الأقل على قدر ما يكرمها أو يزدريها. واللوم إنما يقع على من يختار، أما السماء فلا لوم عليها»[2].

وبعد أن ألقى الرسول هذه الكلمات، ألقى أوراق الحظ بينهم جميعاً دون تمييز، فأخذ كل منهم الورقة التي سقطت تحت أقدامه، وأظهر الرقم الذي سحبه. وكان «أر» هو الوحيد الذي لم يسمح له بذلك. ثم وضع الرسول أمامهم على الأرض نماذج الحياة، التي كان عددها يفوق كثيراً عدد النفوس الحاضرة. وكانت هذه النماذج من أنواع شتى: فهي تشمل جميع الأحوال الممكنة للحياة الحيوانية والحياة البشرية. فكانت منها حياة الطغاة، الذين يظل بعضهم محتفظاً بجبروته حتى النهاية، بينما تدمر حياة البعض الآخر قبل أن ينتهي أجله، وتنتهي بالفقر والتشرد والاستجداء. وكانت منها حياة أناس اشتهروا بجمال الصورة وبالقوة ومتانة البنيان، أو بكرم المولد وعراقة الأصل. كما كانت منها حياة أناس مجهولين، وحياة نساء متنوعة على النحو نفسه. كل هذه الصفات كانت تتجمع سوياً على نحو متباين، ويضاف إليها الغنى أو الفقر، والصحة أو المرض، أو ما

(1) كان هناك اعتقاد شائع بأن لكل فرد جنياً يختاره، وأن مصير الفرد يتحدد تبعاً لنوع الجني الذي يختاره. أما أفلاطون فيعكس الآية، ويرى أن الفرد هو الذي يختار جنيه، أي هو الذي يتحكم في مصيره. فالفكرة هنا، كما في بقية الفقرة، دفاع عن حرية الإنسان في الحياة.

(2) أصبحت هذه العبارة شعاراً لأنصار حرية الإرادة في أوائل العصر المسيحي.

بين هذا وذاك. ولكن لم يكن في أية حياة من هذه أي شيء يحدد حالة النفس، إذ أن على النفس أن تغير حالتها باختيارها هذه الحياة أو تلك.

هذه، يا عزيزي جلوكون، هي في رأيي اللحظة الحاسمة التي يتقرر بها مصير الإنسان. ولهذا السبب عينه كان على كل منا أن يتخلى عن أية دراسة أخرى، ويقتصر على بحث الطريقة التي يهتدي بها إلى شخص[1] يكتسب منه المعرفة الكفيلة بتمكينه من التمييز بين حياة الخير وحياة الشر، ومن اختيار أفضل ما يتسنى له في كل الأحوال، مقدراً ما للصفات التي عددناها من تأثير على الفضيلة في الحياة، عن طريق تجمعها أو تفرقها. فعليه أن يعرف منه التأثير النافع أو الضار الذي يعود به الجمال مقترناً بالغنى أو الفقر، وبهذه الحالة للنفس أو تلك. والنتائج التي تجلبها عراقة الأصل أو وضاعته، والمركز العام أو الخاص، والقوة أو الضعف، وسرعة البديهة أو بطؤها، وأية صفة أخرى، فطرية أو مكتسبة، للذهن. وإذ يستخلص النتائج المترتبة على هذه التقديرات كلها، فإنه يستطيع أن يختار بين الحياة الضالة والحياة الفاضلة من حيث هي تزيد النفس ظلماً أو عدلاً. أما كل ما عدا ذلك من الموضوعات فسوف يتركه جانباً، إذ أن هذا كما قلنا أهم ما يتعين على الإنسان مواجهته من القرارات، سواء أثناء حياته وبعد مماته. وعلى ذلك فإن على المرء، عند انتقاله إلى العالم الآخر، أن يظل متمسكاً بهذا التمييز بين الحق والباطل تمسكاً راسخاً لا يلين، وألا ينبهر هناك أيضاً بالثراء وما شابهه من الشرور، أو ينغمس في حياة الطغيان، أو غير ذلك من مظاهر الشر، وهي أمور تجلب عليه أضراراً لا حصر لها، ولا شفاء منها، وتنزل بنا آلاماً أفدح. وإنما الأجدر به أن يختار دائماً من الأمور أوسطها، ويتجنب التطرف في الاتجاهين، وذلك في هذه الحياة، وفي كل حياة أخرى تالية بقدر الإمكان. ففي هذا تكون أعظم سعادة للإنسان.

---

(1) هذه العبارة تفسد تأثير كلمات أفلاطون الرائعة السابقة: «اللوم إنما يقع على من يختار، أما السماء فلا لوم عليها». ذلك لأنه بينما أكد حرية كل إنسان في الاختيار وفي تقرير مصيره بنفسه، يعود هنا فيجعل الفرد عاجزاً عن السير في الطريق السليم إلا بمعونة الفيلسوف وبإرشاده، أي أن الناس جميعاً - ما عدا الفلاسفة - عاجزون عن الاختيار الصحيح، ولا بد لهم من مرشد.

ومضى ذلك العائد من العالم الآخر ذاكراً أن الرسول قال بعد ذلك: «وحتى آخر القادمين يستطيع، إذا اختار بحكمة، أن ينال نصيباً ملائماً سعيداً في الحياة، إذا ما التزم اختياره بدقة. فليكن الأول إذن حريصاً في اختياره، وليحذر الأخير اليأس».

وعندما قال الرسول ذلك، بادر الأول في ترتيب الاختيار إلى انتقاء أشد ما وجده من طغيان. ذلك لأن جشعه الأهوج حال بينه وبين اختبار جميع أوجه الحياة التي اختارها، ولم يدرك الشرور العديدة التي حفلت بها، أو يعلم أنه قد قدر له أن يلتهم أولاده، فضلاً عن ارتكاب شرور أخرى. ولكن عندما أتى الوقت الذي فحص فيه الأمر عن كثب، أخذ يضرب صدره بيديه، ويندب حظه، ناسياً تحذيرات الرسول. وبدلاً من أن يلوم نفسه على آثامه، أخذ ينحي باللائمة على الحظ، وأوامر الآلهة وأي شيء ما عدا ذاته. ولقد كان هو واحداً من أولئك الذين هبطوا من السماء، بعد أن قضى حياته السابقة في دولة منظمة، وكانت فضيلته ترجع إلى التعود، لا إلى التزام الحكمة. بل يمكن القول إن جزءاً غير قليل من أولئك الذين جيء بهم على هذا النحو كانوا من الفئة التي أتت من السماء، لأنهم لم يقاسوا الآلام، على حين أن معظم من صعدوا من الأرض وقاسوا منها ورأوا غيرهم يقاسون، لم يتسرعوا إلى هذا الحد في اختيارهم. وترتب على ذلك، وكذلك على اختيار الأنصبة بالاقتراع، أن استبدلت كل النفوس ما لديها من الشر بالخير، وما لديها من الخير بالشر. ومع ذلك فلو سعى كل إنسان، في كل مرة يعود فيها إلى الحياة الأرضية، إلى الحكمة بكل جوارحه، ولو شاء حظه ألا يكون ممن يختارون أخيراً، لكان ما قيل هنا عن العالم الآخر كفيلاً بأن يضمن له فرصة طيبة في السعادة ها هنا، وبأن تتم رحلته في الذهاب إلى العالم الآخر والإياب منه، لا بالطريق السفلي الوعر، وإنما بالطريق السماوي المعبد.

وقال «أر» إن الطريقة التي كانت النفوس المختلفة تختار بها حياتها كانت تؤلف منظراً يستحق أن يرى - منظراً يبعث على الرثاء، ويثير السخرية والدهشة في آنٍ واحد. ذلك لأن الاختيار كان يتقرر في معظم الأحيان على أساس الحياة السابقة التي كان يحياها المرء. وهكذا رأى إحدى النفوس تختار حياة بجعة، وكانت تلك في وقت ما نفس «أورفيوس» الذي كره جنس النساء، لأن مقتله كان على أيديهن، إلى حد أنه أبى أن تلده

امرأة. ورأى نفس ثاميراس[1] تختار حياة بلبل، وبجعة تختار حياة إنسان، ومخلوقات صداحة أخرى تفعل الشيء نفسه. واختار النفس التي كان ترتيبها العشرين، حياة أسد، وكانت تلك نفس آجاكس ابن تيلامون، وقد أبت هذه النفس أن تتخذ صورة الإنسان، إذ تذكرت الحكم الخاص بأسلحة أخيل[2]. وتلته نفس أجاممنون[3] Agamemnon، الذي كان بدوره يكره البشر لما لاقاه من آلام، فاستبدل بحياته حياة نسر. وأما نفس أتلانتا[4] فقد أتى دورها في منتصف الطريق تقريباً. وقد اختارت لنفسها حياة رياضي، وهو اختيار أغراها عليه ما رأته من التكريم الذي ينهال على الرياضيين. ورأى بعدها نفس أبيوس[5] Epeius، ابن بانوبيوس Panopeus وهو ينتقل إلى صورة امرأة صانعة، ورأى بعيداً، من بين الأخيرين، المهرج نفسه ثيرسيتيس Thersites وقد اتخذت لنفسها جسم قرد. والذي حدث أن آخر اختيار قد ترك لنفس أوديسيوس، الذي خففت من طموحه ذكرى جهوده السابقة، حتى أنه قضى وقتاً طويلاً يبحث عن حياة هادئة لا يعرفها أحد. وعندما اهتدى إليها آخر الأمر في ركن بعيد عن الباقين جميعاً، اختارها راضياً، قائلاً إنه كان سيختارها أيضاً لو كان أول المقترعين. وبالمثل انتقلت نفوس أخرى

---

(1) الاسم في صورته الأصلية هو ثاميريس Thameris، وهو شاعر مغن شرقي، جاء ذكره في الإلياذة. وتروي الأسطورة أنه تباهى بصوته على ربات الشعر، فعوقب بالحرمان، من البصر والصوت، وقيل إنه كفر عن غروره بالذهاب إلى الجحيم.

(2) تروي الأساطير اليونانية أن هذا البطل قد دخل في مسابقة كان منافسه الوحيد فيها هو أوديسيوس جائزتها هي أسلحة أخيل، فكان الحكم لصالح أوديسيوس، فانتحر أجاكس غضباً، وحمل هذا الغضب على أوديسيوس معه إلى العالم الآخر.

(3) كان أقوى أمراء اليونان أيام حرب طروادة، وانعقد له لواء الزعامة في هذه الحرب، وانتصر بعد حصار أليم، ولكن زوجته (أو عشيقها) قتلته بعد عودته ظافراً.

(4) ابنة الإله زوس، الذي كان يريد بدلاً منها مولوداً ذكراً. وقد عاشت بين الوحوش، وأتقنت فنون الصيد، واشتهرت بالسرعة الفائقة في العدو، وكانت تتحدى راغبي الزواج منها في العدو فتتفوق عليهم.

(5) صانع الحصان الخشبي الذي اختبأ فيه أشجع المحاربين اليونانيين بقيادة أوديسيوس، وبواسطته اقتحموا طروادة.

من حيوانات إلى أناس، ومن حيوانات إلى حيوانات أخرى، بحيث تحولت الحيوانات الظالمة إلى حيوانات مفترسة، والعادلة إلى حيوانات أليفة، مع اندماجها على شتى الأنحاء.

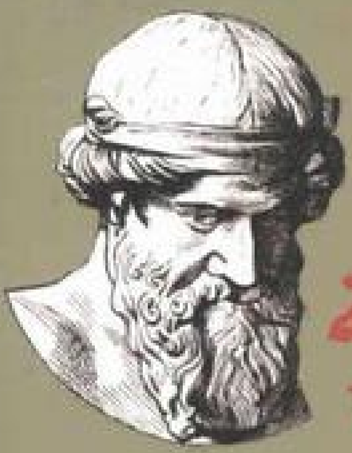
وبعد أن اختارت النفوس كلها حياة لها، توجهت، بترتيب اقتراعها، إلى لاخيسيس، وأعطت هذه كلاً منها الجني الذي اختاره، ليوجهه في حياته ويلبي له ما اختار. ويبدأ الجني باقتياد النفس إلى كلوثو، فوضعها تحت يده هذه الآلهة وهي تدير محور الضرورة، وبذلك صدق على ما اختاره الإنسان عندما حان وقت اقتراعه. وبعد أن لمس المحور، سار بها إلى منزل أتروبوس، وبذلك جعل خيوط القدر لا رجعة فيها، ومن هناك انتقل، دون أن ينظر إلى الوراء، إلى عرش الضرورة. وبعد أن تجاوز هو والباقون جميعاً هذا العرش، رحلوا سوياً إلى سهل ليثي Lethé (النسيان) خلال حرارة شديدة خانقة، ذلك لأن السهل عارٍ من الأشجار ومن كل ما ينمو على الأرض من النبات. وعندما حل الظلام، حطوا رحالهم على ضفاف نهر السهو Ameles، الذي لا يقدر وعاء على حمل مائه. وكان على الكل أن يشربوا قدراً معيناً من هذا الماء، ولم يكن لدى البعض من الحكمة ما يمنعهم من شرب المزيد. وكلما شرب شخص هذا الماء نسي كل شيء. وعندما غلبهم النعاس، دوى قصف الرعد وزلزلت الأرض في منتصف الليل، وفي لحظة واحدة نقلت النفوس إلى أعلى، في هذا الطريق أو ذاك، إلى حيث تولد وكأنها النجوم البازغة. أما «أر» نفسه فلم يسمح له بشرب الماء. ولم يكن يعلم كيف وعلى أي نحو عاد على جسمه. ولكنه فتح عينيه فجأة فوجد نفسه على فراش الموت عند الفجر.

وهكذا يا جلوكون نجت القصة من النسيان، ولو أمعنا التدبر فيها، لأنقذتنا نحن أنفسنا، ولعبرنا بطمأنينة وسلام نهر ليثي (النسيان)، ولما دنسنا نفوسنا، وإذن، فلو آمنت معي بأن النفس خالدة، قادرة على تحصيل كل خير واقتراف كل شر، لاستطعنا أن نلتزم دائماً الطريق العلوي، ولتوخينا العدل والحكمة في كل شيء. عندئذ نسالم أنفسنا ونسالم الآلهة، لا في إقامتنا هنا فحسب، بل عندما نتلقى جائزة العدل، كالمنتصرين في المباريات يتلقون الهدايا من أصدقائهم. وبهذا تتحقق لنا السعادة، لا على هذه الأرض وحدها، بل أيضاً في تلك الرحلة التي تدوم ألف سنة، والتي قصصت عليك نبأها.

فهرس

تمهيد 5
الكتاب الأول: العدالة فضيلة الإنسان 65
الكتاب الثاني: جلوكون: العدالة شر يطلب لنتائجه فحسب 107
الكتاب الثالث: كيف تفيد العدالة صاحبها 143
الكتاب الرابع: سعادة حراس الجمهورية 191
الكتاب الخامس: المرأة في الجمهورية 231
الكتاب السادس: الفيلسوف هو الذي يصلح للحكم 281
الكتاب السابع: أسطورة الكهف 323
الكتاب الثامن: انهيار الدولة المثلى 363
الكتاب التاسع: حكم الطاغية 405
الكتاب العاشر: المحاكاة في الشعر والفن 441

تصوير ابو عبدالرحمن الكردي



الفيلسوف اليوناني

أفلاطون

الجمهورية

The Republic

إن من أشهر كتب أفلاطون، التي جمع فيها معظم أفكاره، كتاب «الجمهورية». الجمهورية في كتابه هذا هي مدينة فاضلة مثالية، يقسم أفلاطون فيها المجتمع إلى ثلاث طبقات: طبقة الفلاحين والصناع، وحسبهم أن يتعلموا مهنة من المهن فقط، وطبقة المحاربين، وثقافتهم واجبة، وتشمل الموسيقى والرياضة، وطبقة الحكام وثقافتهم الفلسفية عالية، إذ يدرسون جميع العلوم ومنها الميتافيزيقا، ويرى أفلاطون أن رؤساء الدولة يجب أن يكونوا علماء وفلاسفة لا كهنة ورجال دين. أما الفن والفنانون فقد هزهم أفلاطون في جمهوريته كثيراً، فقد رأى أن يبتعد الشعراء عن الجمهورية وأن يقيموا خارجها بكل إجلال وإكبار واحترام، لأن أعمالهم الفنية المعبرة عن العادات الإنسانية الشريفة هي التي تدعو الناس إلى احترامهم وإجلالهم. وراجع أفلاطون صورة جمهوريته الفاضلة في كتابه «القوانين»، إذ جاءت القوانين تعديلاً وتنقيحاً للجمهورية، فالعقود يمكن أن تقتني وتمتلك ويكون لها أسرها، بينما الطبقات الدنيا لها بعض النفوذ السياسي وتمارس بعض الحقوق، وإن كان ذلك لا يرقى بها إلى سدة الحكم، ولم يعد من المطلوب أن يكون الحكام فلاسفة ولا النساء، أن يكن حراساً كما جاء في «الجمهورية».

ISBN 978-8589-07-986-2

www.iqra.ahlamontada.com